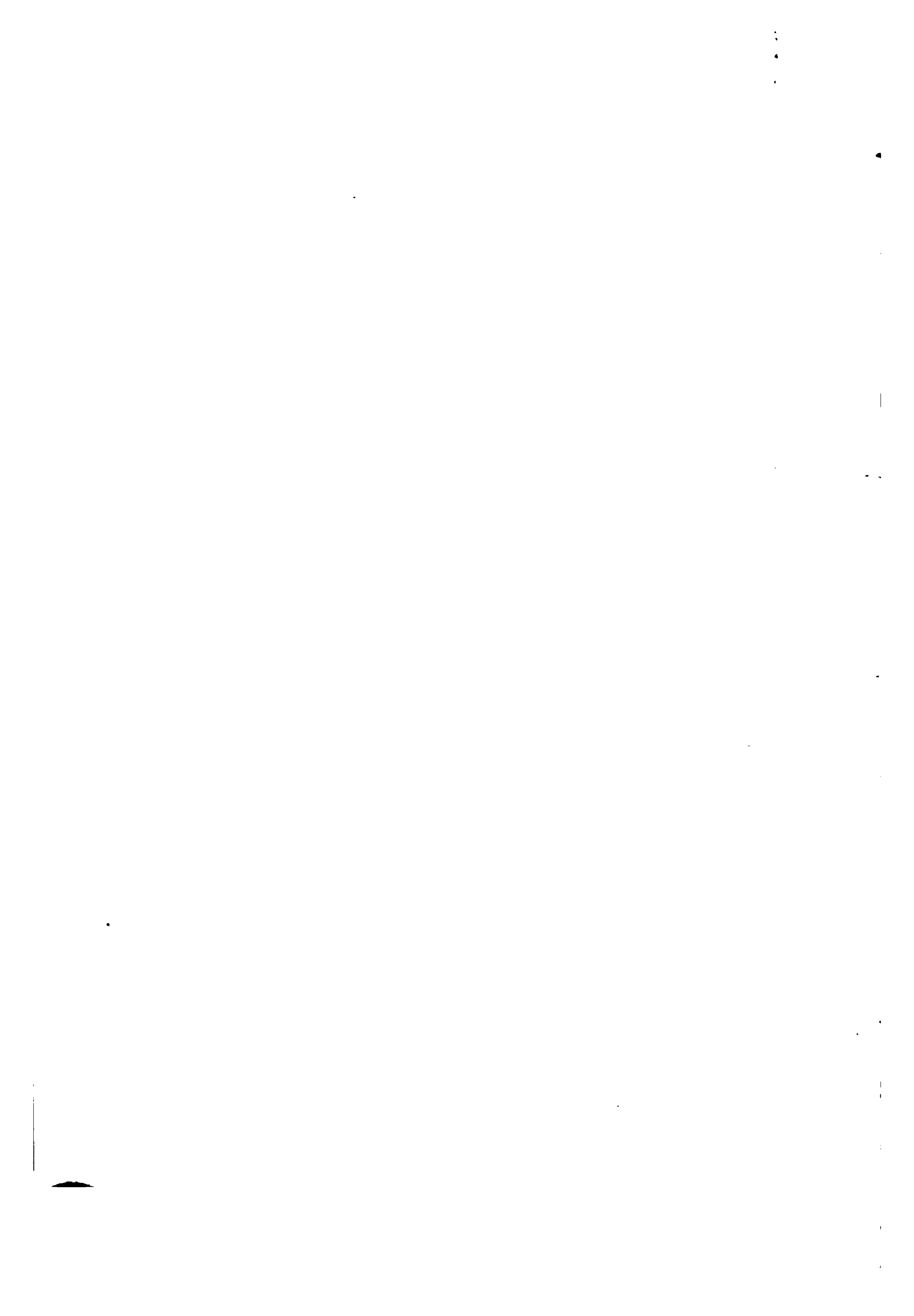
GRIECHISCHE ALTERTHÜMER

VON

G. F. SCHOEMANN.

ZWEITER BAND.



GRIECHISCHE
ALTERTHÜMER

VON

G. F. SCHOEMANN.

VIERTE AUFLAGE

NEU BEARBEITET

VON

J. H. LIPSIUS.

ZWEITER BAND

DIE INTERNATIONALEN VERHÄLTNISSE

UND DAS RELIGIONSWESEN.

BERLIN,

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1902.

VORWORT.

Von den Grundsätzen abzugehn, nach denen der erste Band bearbeitet worden ist, lag um so weniger Veranlassung vor, als sie fast ausnahmslos Verständnifs und Zustimmung gefunden haben. Erleichtert aber wurde mir die Aufgabe durch die Ueberzeugung, dafs die Gesichtspunkte, von denen Schömann in der Betrachtung des griechischen Religionswesens ausgegangen ist, noch heute ihr gutes Recht behaupten. Auf abweichende Auffassungen in wesentlichen Dingen, denen auf die Gestaltung des Textes kein Einflufs verstattet werden konnte, ist wenigstens soweit der Charakter des Buches es vertrug, in den Anmerkungen hingewiesen worden. Tiefer einschneidende Aenderungen machten sich in den Theilen nothwendig, in denen es das besonders aus inschriftlichen Quellen zugewachsene Material zu verwerthen galt, so namentlich in den Kapiteln von den Amphiktyonien und Staatenvereinen, den Orakeln und Mysterien, den Staatsculten und Festen. Die Bearbeitung des letztgenannten Kapitels übernahm auf meinen Wunsch ein früherer Schüler von mir Dr. Ernst Bischoff in Leipzig, der seinen Beruf dazu durch seine Arbeiten über die griechischen Kalender bewährt hat. Auf eigenen Wunsch nahm er dann auch noch das vorausgehende Kapitel über die Priester und anderen Cultusbeamten hinzu. Für die Neugestaltung dieser beiden Kapitel trägt er also die wissenschaftliche Verantwortung. Hoffentlich wird die Duplicität des Bearbeiters sich dem Leser nicht zu sehr fühlbar machen. Auch das Register wird Dr. Bischoff verdankt.

Der Druck des Bandes hat nahezu ein Jahr in Anspruch genommen, in dessen Verlauf Manches erschienen ist, was auch bei der Correctur nicht mehr Berücksichtigung finden konnte. Noch in den letzten

Wochen sind zwei wichtige Urkunden veröffentlicht worden, aus denen ich zwei Zeitansätze des vierten Abschnitts hier berichtigen mufs: die Zeit der Isthmien ist nach der Inschrift von Epidauros Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1901 S. 57ff. nicht in den Anfang des Frühlings (S. 73), sondern in den Sommer, etwa Anfang Juli zu setzen, und die Verlegung des Bundesschatzes von Delos nach Athen fällt nach dem von B. Keil bearbeiteten Papyrus Argentinensis nicht 454 (S. 109), sondern erst in das Archontat des Euthydemos 450/49.

Leipzig, am 24. November 1901.

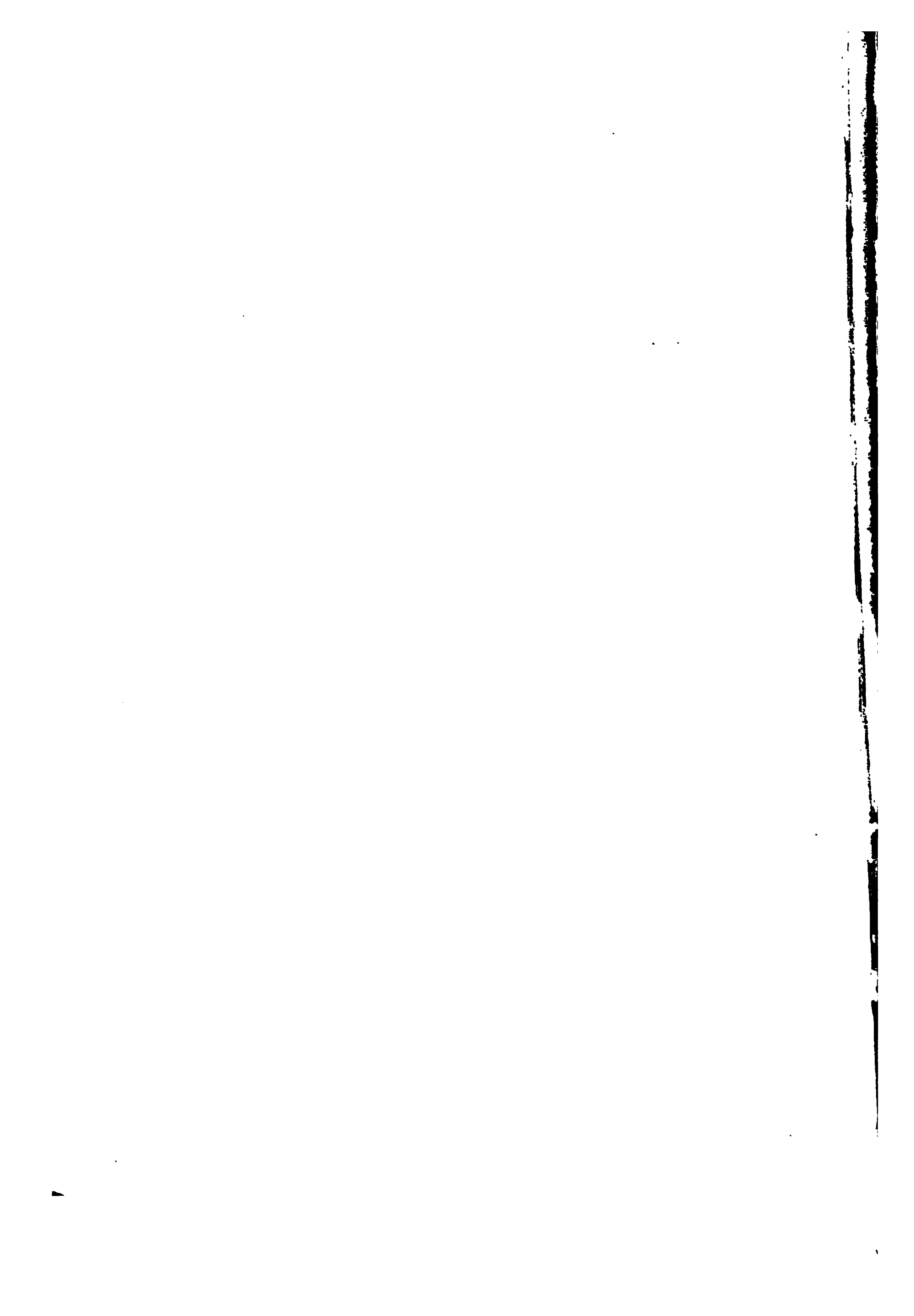
J. H. Lipsius.

INHALT.

Seite

IV. Die internationalen Verhältnisse 1
1. Allgemeine völkerrechtliche Grundsätze 3
2. Von den Amphiktyonien 29
3. Das delphische Orakel 44
4. Die Nationalfeste 53
Die Olympien . . . . . —
Die Pythien 69
Die Nemeen 71
Die Isthmien 72
5. Die landschaftlichen Staatenvereine 80
6. Die Colonialverhältnisse 92
7. Die spartanische Symmachie 101
8. Die athenische Symmachie 107
9. Der aitolische Bund 117
10. Der achaiische Bund 123

V. Das Religionswesen 133
1. Allgemeine Charakteristik der griechischen Religion . . . . . —
2. Verhalten des Staates zum Cultus 163
3. Der Cultus als Idololatrie 180
4. Cultlocale 194
5. Die Weihgeschenke 218
6. Die Opfer 226
7. Das Gebet 262
8. Der Fluch 270
9. Der Eid 274
10. Die Mantik 284
11. Die Orakel 316
12. Beschwörungen und Zauberei 351
13. Reinigungen und Sühnungen 361
14. Orphiker und Orpheotelesten 378
15. Die höheren Mysterien 385
Die Eleusinien 387
Die samothrakischen Mysterien 411
Die Isismysterien 416
16. Priester und andere Cultusbeamte 419
17. Staatsculte und Feste 454
18. Cultgenossenschaften 568
19. Culte der Phratrien und Geschlechter 574
20. Häuslicher Cultus 578
21. Begräbnifs- und Todtencult 593



IV. Die internationalen Verhältnisse.

Die griechischen Völkerschaften nannten sich zwar alle mit einem gemeinsamen Namen Hellenen und bekannten dadurch das Bewufstsein der gemeinsamen Nationalität, durch die sie sich von den Nichthellenen oder Barbaren[1]) unterschieden; aber was sie als Gesammtnation verband, war doch zu keiner Zeit stark genug, um sie auch zu einem Gesammtstaate zu vereinigen. Nur den Barbaren gegenüber fühlten sie sich verbunden durch das Band der gemeinschaftlichen Sprache, die, wenn auch mundartlich vielfach verschieden, doch allgemein verständlich war, durch die gleichen Grundzüge des Götterglaubens und der Götterverehrung, durch eine im Ganzen gleichartige Gestaltung des Lebens und der Sitte und durch das in Allen vorwaltende Streben nach bürgerlicher Freiheit und Selbstregierung; unter ihnen selbst aber gab es weit mehr, was sie spaltete, als was sie vereinigte. Abgesehen von der ursprünglichen Stammesverschiedenheit zwischen Ioniern, Doriern, Aioliern, die gewifs älter war als die Einwanderung in Hellas[2]), war dieses Hellas selbst vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit gar wenig zur Gründung einer politischen Einheit geeignet. Seine Zertheilung in eine Menge kleiner durch Naturgrenzen scharf von einander geschiedener Landschaften, an Boden, Klima und anderweitigen Lebensbedingungen so ungleich, dafs oft die stärksten Gegensätze in nächster Nähe neben einander bestanden, bedingte und unterhielt die Zertheilung der Be- 2 wohner in eine gleiche Menge kleiner unabhängiger Gemeinheiten, deren jede sich als ein für sich bestehendes Ganzes fühlte und zu behaupten suchte. Das Verhältnifs dieser kleinen Gemeinheiten gegen einander

1) Das Wort bezeichnet ursprünglich nur die fremde unverständliche Sprache, später auch den Gegensatz der Unfreiheit, Gesetzlosigkeit, Rohheit gegen die Freiheitsliebe und edlere Gesittung der Griechen. Vgl. den Vortrag von Roth *über Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar* (Nürnberg 1814) u. Naegelsbach *d. nachhomer. Theol.* S. 305f.

2) Vgl. Bd. I S. 87f. u. 328.

gestaltete sich den Umständen nach bald freundlich bald feindlich, und gar häufig waren die nächsten Nachbaren zugleich die entschiedensten Gegner. Unter den gröſseren Landschaften war nur Eine, Attika, deren Bewohner zur Einheit eines Staates verschmolzen; in allen übrigen kam es entweder zu einem auf Gewalt und Unterjochung beruhenden Verhältniſs von Herrschern und Unterthanen, wie in Lakonien, oder zu Verbindungen völkerrechtlicher Art, die nicht einmal als Bundesstaaten, sondern nur als Staatenbünde zu betrachten sind; ein Staatenbund aber, der das gesammte Griechenland umfaſst hätte, ist niemals zu Stande gekommen.

Was die Griechen selbst als allgemeine Normen des gegenseitigen Verhaltens, als Grundsätze des internationalen Verkehrs unter einander anerkannten, bezeichneten sie gewöhnlich mit dem Namen der gemeinsamen hellenischen Bräuche, κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινοὶ νόμοι, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος. Darunter sind aber keine bestimmt formulirte und ausdrücklich verabredete Satzungen zu verstehn — denn dergleichen gab es nur einige wenige zwischen verschiedenen Staaten — sondern sie gehören sämmtlich zur Classe der ungeschriebenen Gesetze (νόμοι ἄγραφοι), die als Sitte und Herkommen gelten, und zu deren Beobachtung man sich durch eine sittliche Scheu oder durch religiöse Verehrung der Götter verpflichtet fühlt, von denen sie herrühren und den Menschen ins Herz geschrieben sind[1]). Die Anerkennung solcher ungeschriebenen Gesetze, die als völkerrechtliche Grundsätze im Verkehr der Griechen unter einander bezeichnet werden mögen, ist so alt, als die Geschichte des Volkes selbst ist. Mag es immerhin einmal eine Zeit gegeben haben, wo, wie man sich ausgedrückt hat, 'das Verhältniſs der griechischen Stämme oder Staaten zu einander auf der Idee gänzlicher Rechtlosigkeit beruhte' und demgemäſs ein beständiger Kriegs-
3 zustand aller gegen alle stattfand[2]), die Geschichte weiſs zwar von viel-

1) Vgl. Dissen *Kleine Schriften* S. 161 ff. und jetzt besonders Hirzel Ἄγραφος νόμος (Leipz. 1900), wo zugleich die beschränktere Verwendung des Ausdrucks für das Gewohnheitsrecht des einzelnen Staates nachgewicsen wird.

2) Hermann *Staatsalterth.* § 9 S. 69 Thumser, dessen Anschauung auch durch Thukyd. I 5 f. nicht gedeckt wird. Der Satz in Platons Gesetzen I S. 625 E πόλεμος ἀεὶ πᾶσι διὰ βίου συνεχής ἐστι πρὸς πάσας τὰς πόλεις gilt nach dem Zusammenhang ausschlieſslich von den Kretern und auch für diese nicht ohne Einschränkung, vgl. S. 630 D. Wenn aber bei Herod. I 68 es von dem Spartaner Lichas heiſst, er sei nach Tegea gegangen ἐούσης κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπιμιξίης, so liegt in der Stelle nichts andres als daſs zwischen jenen beiden Staaten, die zu jener Zeit bekanntlich vielfältig Krieg

fachen Uebertretungen und Verletzungen der völkerrechtlichen Grundsätze unter den Griechen, von einer Zeit aber, wo wirklich die Idee gänzlicher Rechtlosigkeit allgemein geherrscht hätte, weiſs sie nichts. Unsere Aufgabe ist nun zunächst, jene Grundsätze und wie sie anerkannt, zum Theil auch ausdrücklich stipulirt worden sind, darzustellen.

1. Allgemeine völkerrechtliche Grundsätze.

Das homerische Epos stellt uns die groſse Mehrzahl der griechischen Völker befreundet und zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbunden dar, den Gesammtnamen Hellenen aber, welcher etwa seit dem achten Jahrhundert allmählig herrschend wurde, giebt es ihnen nicht, sondern braucht für die vereinigten Völker abwechselnd die Namen Danaer und Achaier, nach den Völkerschaften, denen die Hauptführer des Zuges angehörten[1]). Und zu diesem Zuge gegen Troia sind die Griechen nicht in Folge eines politischen Bandes, welches die verschiedenen Völker zur Heeresfolge verpflichtet hätte, sondern nur durch Ueberredung oder überwiegendes Ansehen der mächtigsten Fürsten, denen der Zug zunächst am Herzen lag, veranlaſst worden[2]). Auch zu dem früheren vielbesungenen Zuge der Argonauten nach Kolchis zur Erbeutung des goldenen Vlieſses haben sich die Theilnehmer — einzelne Helden, nicht Völkerschaaren — nur aus Lust zu Abenteuern oder aus Freundschaft mit dem Führer der Unternehmung vereinigt. Neben diesen beiden auswärtigen Unternehmungen weiſs das Epos von manchen einheimischen Kriegen der griechischen Völker unter sich; doch abgesehn von dem Zuge der sieben Helden gegen Theben oder von dem Kampf der Kureten gegen die Aitolier um die Spolien des kalydonischen Ebers[3]) beschränkt sich alles nur auf kleine Fehden von geringerer Bedeutung, wie z. B. Nestor von einem Streite der Pylier gegen die Eleier wegen geraubter Heerden erzählt, und wegen einer ähnlichen Unbilde Odysseus als Jüngling zu den Messeniern geschickt war, um Genugthuung zu fordern[4]). 4

gegen einander führten, damals gerade ein Friedenszustand und in Folge dessen auch freier Verkehr gewesen sei. Daſs aber überhaupt zwischen allen Staaten regelmäſsig der Kriegszustand, und Friede nur ausnahmsweise und in Folge besonderer Verträge stattgefunden habe, durfte Stein nicht aus der Stelle entnehmen.

1) Die Andeutungen einer allgemeineren Bedeutung des Namens Hellenen werden als spätere Interpolationen angesehn. Vgl. Bd. I S. 5 A. 2.

2) S. besonders die Worte des Achilleus, Il. I 150 ff. Von dem Eide, welchen Tyndareos den Freiern der Helena abgenommen, findet sich nur eine dunkle Andeutung Il. II 339. Uebrigens vgl. Bd. I S. 21 f.

3) Il. VI 223. IX 529 ff. 4) Il. XI 671. Od. XXI 17.

Dergleichen Verletzungen mochten zwischen Benachbarten oft genug vorkommen[1]; Kriege entstanden daraus doch nur dann, wenn die geforderte Genugthuung verweigert wurde. Auch dürfen wir annehmen, daſs die benachbarten Staaten zur Sicherung gegen solche Unbilden Verträge mit einander abschlossen, und daſs dann, wenn die Angehörigen des einen sich gegen den andern dergleichen erlaubten, die Schuld gebüſst und die Schuldigen zu schwerer Verantwortung gezogen wurden, wie es dem Vater des Antinoos zu Ithaka erging, da er sich mit den Taphiern zu einem Raubzuge gegen die Thesproter verbunden hatte, die mit den Ithakesiern befreundet (ἄρθμιοι) waren[2]. Gegen nicht befreundete mochten beutelustige Abenteurer nicht eben selten auf Raub ausziehn, entfernte Küsten heimsuchen und Menschen und Güter wegführen, wie wir namentlich von den Taphiern und Kretern, die am meisten das Meer befuhren und sich am weitesten hinaus wagten, nicht bezweifeln dürfen, daſs sie neben dem Handel gelegentlich auch Seeraub trieben[3]; aber wenn dergleichen auch nicht so entschieden gemiſsbilligt wird, als es verdiente, so wird es doch wenigstens auch nicht gelobt, sondern als etwas den Göttern Miſsfälliges bezeichnet[4].

Welche Veranlassungen den beiden gröſsten Kriegen, dem thebanischen und dem troischen, nach der Sage zu Grunde lagen, ist bekannt. Bei beiden redet aber die Sage auch schon von einem völkerrechtlichen Verfahren; sowohl nach Theben als nach Troia waren Gesandtschaften geschickt worden, um Abstellung der Beschwerden, Genugthuung und Ersatz zu fordern[5], und nur weil dies abgeschlagen worden, hatte man zu den Waffen gegriffen. Derselbe völkerrechtliche Grundsatz wurde denn auch in der geschichtlichen Zeit regelmäſsig befolgt; es galt für unrecht, Krieg zu beginnen, bevor man den Versuch gemacht hatte, 5 sich auf friedlichem Wege mit dem Gegner auseinanderzusetzen. Nicht selten geschah es auch, daſs man entweder um den Ausbruch des Krieges zu vermeiden, oder, wenn er schon ausgebrochen war, ihn ohne weiteres Blutvergieſsen zu beendigen, den Gegner zu einer Entscheidung durch richterlichen Spruch provocirte. Da es aber keinen Gerichtshof gab, der für dergleichen internationale Rechtshändel eine allgemein anerkannte Competenz gehabt hätte, so muſste man deswegen ein Compromiſs eingehn, d. h. man muſste sich in jedem einzelnen Falle über den

1) Vgl. Il. I 154. 2) Od. XVI 427. Vgl. Bd. I S. 45.
3) Od. XV 427. XIV 452. 229 ff. 4) Vgl. Bd. I S. 45.
5) Il. V 803. IV 384. X 285. III 205. XI 139.

Richter, dem die Entscheidung übertragen werden sollte, mit einander vereinigen. Bisweilen wählte man das delphische Orakel, wie z. B. die Kerkyraier in dem Streit mit den Korinthiern über die beiderseitigen Ansprüche auf die Colonie Epidamnos sich bereit erklärten, jenem die Entscheidung zu überlassen, worauf indessen die Korinthier nicht eingingen [1]). Oder es ward zum Schiedsrichter irgend ein für einsichtsvoll und unparteiisch gehaltener Mann aus einem dritten Staate gewählt, wie einst Periander durch seinen Spruch einen Streit zwischen Athen und Mytilene über das sigeische Vorgebirge[2]), Themistokles einen Streit zwischen Korinth und Kerkyra über das Vorgebirge Leukas entschied[3]). Oder aber, und dies war der häufigste Fall, es wurde einem dritten, beiden Gegnern befreundeten Staate die Entscheidung überlassen[4]), wie bereits im Beginn des sechsten Jahrhunderts von Athen und Megara in dem Streite über die Insel Salamis den Spartanern, die dann eine Commission von fünf Spartiaten damit beauftragten [5]). In dem Streite zwischen Sparta und Messene, vor dem Ausbruch des ersten messenischen Krieges, sollen die Messenier den Antrag gestellt haben, die Entscheidung entweder dem athenischen Areopag oder der argivischen Amphiktyonie zu übertragen[6]), und wenn auch die Wahrheit dieser Erzählung bezweifelt werden darf, so deutet doch die Erwähnung der argivischen Amphiktyonie[7]) vielleicht auf ein altes zwischen den dorischen Staaten der Peloponnes bestehendes Vertragsverhältnifs hin, in welchem unter 6 andern festgesetzt war, dafs bei Streitigkeiten, bevor man zu den Waffen griffe, der Weg richterlicher Entscheidung zu versuchen sei [8]). Dieselbe Vorschrift galt aber überhaupt unter allen solchen Staaten, die zu einer engeren Vereinigung mit einander verbunden waren, wie wir dergleichen später kennen lernen werden. Ebenso war es bei Friedensschlüssen, die man wenigstens in älterer Zeit nur auf eine bestimmte Anzahl von Jahren, nicht auf ewige Zeiten zu schliessen pflegte, eine gewöhnliche Festsetzung, dass die inzwischen sich erhebenden Streitigkeiten nicht

1) Thukyd. I 28. Ein ähnlicher Fall Diodor XV 18.

2) Herodot V 95. Strab. XIII S. 600. Diog. L. I 74. 3) Plutarch Themist. 24.

4) πόλις ἔκκλητος. Ueber den Ausdruck in diesem Sinne vgl. *Att. Proc.*[2] S. 998 A. 651.

5) Plutarch Sol. 10. Ailian V. G. VII 19. Diog. L. I 48.

6) Pausan. IV 5, 2.

7) Die Zweifel von Busolt *d. Laked.* I S. 84ff. beruhen doch wohl auf zu enger Begrenzung des Namens Amphiktyonie, wenn auch auf (Plutarch) Parall. S. 306 Meier *Schiedsrichter* S. 37f. nichts geben durfte.

8) Vgl. unten K. 2.

mit den Waffen, sondern auf dem Rechtswege ausgemacht werden sollten vor Schiedsrichtern, über die man sich vereinbaren würde. Wirklich vermieden wurde freilich durch dergleichen Verabredungen und Vorschriften der Krieg nur selten, und meist wohl nur unter enger verbundenen Staaten, mit einem mächtigeren Vorort an der Spitze, der es vermochte, die minder mächtigen allenfalls zu zwingen, wie Sparta zu den peloponnesischen, Theben zu den boiotischen, Athen zu den Staaten seiner Symmachie stand. Dagegen kam es oft genug vor, nicht bloſs daſs die Provocation zur richterlichen Entscheidung abgelehnt wurde, sondern auch daſs, wenn ein Staat darauf eingegangen war, er doch nachher sich nicht an die Entscheidung band; wie z. B. die Thebaner in einem Streit mit Athen über Plataia sich zwar hatten gefallen lassen, die Korinthier zu Schiedsrichtern anzunehmen, nachher aber, als sie mit der Entscheidung unzufrieden waren, doch die Athener angriffen, worauf dann auch die Athener, als sie gesiegt hatten, sich natürlich nicht mehr streng an jene Entscheidung gebunden achteten[1]).

Ueber das Verfahren bei solchen internationalen Rechtshändeln sind wir jetzt durch eine Reihe von Steinurkunden unterrichtet, von denen allerdings keine älter ist, als die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr.[2]). Die näheren Bestimmungen über das in jedem Falle einzuhaltende Verfahren wurden durch ein besonderes Abkommen (σύμβολον) zwischen den streitenden Staaten festgesetzt[3]). In der Regel ordnete der zum Schiedsrichter (nicht selten auf sein eigenes Anerbieten) gewählte Staat eine kleinere oder gröſsere Anzahl von Richtern ab, vor denen dann, wenn sie nicht einen Vergleich (σύλλυσις) zu Stande

1) Herod. VI 108. Ein anderer Fall bei Thukyd. V 31.

2) Die uns bekannten Beispiele solcher Schiedsgerichte sind von E. Sonne *de arbitris externis quos Graeci adhibuerunt ad lites et intestinas et peregrinas componendas quaestiones epigraphicae* (Gött. 1888) zusammengestellt und besser geordnet als in der späteren Schrift von V. Berard *de arbitrio inter liberas Graecorum civitates* (Paris 1894). Die in der Litteratur berichteten Fälle hatte schon Meier *die Privatschiedsrichter und die Austrägalgerichte in den griechischen Staaten d. Alterth.* (Halle 1846) gesammelt, dessen Material durch C. Bétant *an fuerint apud Graecos iudices certi litibus inter civitates componendis* (Berlin 1862) keine Erweiterung erfahren hat.

3) Besonders lehrreich sind die Inschriften über den Schiedsspruch der Rhodier im Streit von Samos und Priene (*Greek inscr. of the Brit. Mus.* III n. 403) und den der Knidier über einen Proceſs zwischen Kos und Kalymnos (ebenda II n. 299), wenn es sich bei dem letztern auch um einen Privatstreit zwischen der Stadt Kalymnos und Bürgern von Kos handelt, wie auch solche öfter einem auswärtigen Staate zur Entscheidung übergeben wurden.

brachten[1]), die Verhandlungen ganz in processualischer Form geführt wurden. Das Schiedsgericht bestimmte Ort und Zeit der Verhandlung, die Parteien ernannten Anwälte (σύνδικοι), um ihre Sache zu führen, die Beweise vorzulegen, die Rechtsansprüche in Rede und Gegenrede auszuführen, und die Schiedsrichter fällten nach Anhörung der Reden und Prüfung der Beweise ihren Spruch, der dann schriftlich in zwei Exemplaren ausgefertigt, auch auf Steintafeln oder Säulen aufgeschrieben und an öffentlichen Orten oder in Heiligthümern in den betreffenden Staaten oder an vielbesuchten Cultstätten, wie Olympia oder Delos, aufgestellt wurde. Nicht selten mufsten die Parteien sich auch wohl eidlich oder durch feierliche Zusage verpflichten, dem Ausspruch des Schiedsrichters Folge zu leisten, oder Garantie für Zahlung einer Geldsumme geben, falls sie ihm nicht nachkommen würden[2]). Wie oft aber solche Schiedssprüche ohne Wirkung blieben, dürfen wir aus den uns bekannten Fällen abnehmen, in denen eine Reihe von Schiedsrichtern nach einander über dieselbe Streitfrage angegangen worden sind, wie in den Streiten zwischen Samos und Priene und zwischen Melitaia und Narthakion in Thessalien über gewisse Grenzgebiete.

Waren die Beschwerden nicht so bedeutend, oder die sonstigen Verhältnisse nicht von solcher Beschaffenheit, dafs ein eigentlicher Krieg nothwendig oder thunlich erschien, so ergriff man ein leichteres Mittel sich Genugthuung durch Repressalien zu verschaffen: man erliefs an die Staatsangehörigen oder Verbündeten die Aufforderung, das Gebiet oder die Angehörigen des gegnerischen Staates zu berauben (λῄζεσθαι) sei es durch Einfälle in ihr Land, sei es durch Wegnahme ihrer Schiffe zur See. Dies ist also wesentlich nichts andres, als Ertheilung von Kaperbriefen; es heifst σύλας διδόναι, ῥύσια ἀποδιδόναι oder καταγγέλλειν, λάφυρον ἐπικηρύττειν[3]), und es pflegte dann wohl sich eine Anzahl von Leuten zusammenzuthun und förmlich organisirte Räuber- oder Kapergesellschaften zu bilden mit einem Hauptmann, ἀρχιπειράτης oder ἀρχίκλωψ, an der Spitze[4]). Es versteht sich aber von selbst, dafs dergleichen Kaperbriefe auch dann, und zwar um so mehr ertheilt zu werden pflegten, wenn wirklich schon Krieg ausgebrochen war. Die

1) Vgl. die wichtige Urkunde C. I. Gr. Sept. I n. 4130 (fehlt auch bei Berard). Auch sonst werden κρίνειν und συλλύειν gegenübergestellt, vgl. Berard p. 89.

2) Vgl. Sonne p. 44. Zenob. prov. II 67, wo ὀμόσαντες für νομίσαντες zu lesen.

3) Thukyd. V 115. Xenoph. Hell. V 1, 1. Lysias g. Nikom. 22. (Demosth.) g. Lakr. 26. 13. v. trierarch. Kranz 13. Polyb. XXIII 2, 13. IV 53, 2. 26, 7. 36, 6.

4) Diodor XX 97. Plutarch Arat. 6.

Beute, welche die Kaper machten, gehörte ihnen selbst; ohne Zweifel aber gab es überall auch eine Art von Prisengerichten, bei denen diejenigen sich beschweren konnten, die widerrechtlich beraubt zu sein behaupteten. In Athen finden wir, dafs über dergleichen Beschwerden in der Volksversammlung verhandelt wurde[1]).

Eine Art von Repressalien gestattete das griechische Völkerrecht auch Einzelnen zunächst für den Fall, dafs der Bürger eines Staates in dem Gebiete eines andern ermordet worden war. Ward nämlich hier dem Antrag auf Bestrafung oder Auslieferung des Mörders nicht Gehör gegeben, so stand den zur Blutrache berufenen Anverwandten des Ermordeten[2]) das Recht zu, sich, wenn sie konnten, eines oder einiger Bürger des andern Staates — doch, nach athenischem Rechte wenigstens, nicht über drei — zu bemächtigen (ἀνδροληψία, das Recht dazu ἀνδρολήψιον) und sie als Geiseln zu behalten, bis das versagte Recht ihnen gewährt wurde[3]). Wie mit den Geiseln verfahren sei, wenn dies nun 8 doch nicht geschah, wird nicht angegeben; der Fall wird kaum jemals vorgekommen sein. Aber auch dann, wenn Jemand eine andere Rechtsverletzung durch den Bürger eines andern Staates erfahren hatte, gestattete ihm das Völkerrecht, sich Genugthuung dadurch zu verschaffen, dafs er sich der Person oder des Eigenthums des Schädigers oder auch eines seiner Volksgenossen bemächtigte[4]).

War der Krieg beschlossen, so galt als Grundsatz des Völkerrechts, dafs man die Feindseligkeiten nicht ohne vorhergehende Ankündigung begann[5]). Uebertretungen dieses Grundsatzes, wie aller ähnlichen, kamen freilich vor; sie gehören aber doch nur zu den Ausnahmen, und wenn von den Geschichtschreibern der Ankündigung nicht immer ausdrücklich Erwähnung gethan wird[6]), so darf man daraus nicht folgern, dafs sie auch wirklich unterlassen worden sei. Aber einer bestimmten und regelmäfsigen Form derselben, wie nach dem Fetialrecht der italischen Völker, bedurfte es allerdings nicht[7]). War z. B. bei der Forde-

---

1) Demosth. g. Timokr. 12. 2) Welche dies sind, s. Bd. I S. 508.

3) Demosth. g. Aristokr. 82f. 218. *Att. Proc.*² S. 345ff.

4) Vgl. Dareste *Revue des études Gr.* II p. 305ff.

5) Herod. VII 9, 2. Thukyd. I 29. Plutarch Pyrrh. 26 a. E. Pausan. IV 5, 8.

6) Z. B. Xenoph. Hell. III 2, 23. 5, 3, V 2, 24. 3, 13. Ein ohne Ankündigung begonnener Krieg, πόλεμος ἀκήρυκτος, bei Herod. V 81.

7) Was Hesychios und die Paroimiographen (I S. 213 Schneid. u. L.) von einer Form der Kriegsankündigung sagen, wobei man ein Lamm in das Feindesland geschafft habe, um anzudeuten, dafs man das Land verwüsten und zur Viehweide machen wolle, davon findet sich sonst nirgends etwas erwähnt.

rung um Abstellung der Beschwerden schon für den Weigerungsfall mit Krieg gedroht, so achtete man sich, wenn jene Forderung abgelehnt wurde, wohl berechtigt, den Krieg ohne weitere Ankündigung zu beginnen. Indessen geschah dies keineswegs immer; man erliefs vielmehr auch dann noch eine förmlichere Kriegserklärung, und zwar durch einen Herold. Denn dem Herold gewährte sein heilig geachtetes Amt und dessen Zeichen, der Heroldstab, auch unter Feinden Sicherheit und Unverletzlichkeit. Deswegen wurden auch den Gesandten, die man an Feinde schickte, Herolde mitgegeben, oder es wurde durch einen vorausgeschickten Herold sicheres Geleit für sie beantragt[1]). Wie sehr aber die Verletzung der Herolde für sündlich gehalten wurde, kann man aus folgendem Beispiel erkennen. Die Spartaner hatten den Herold des Perserkönigs, der sie zur Unterwerfung aufforderte, in einen Brunnen geworfen; nachher aber fühlten sie Gewissensbisse; sie glaubten namentlich den Zorn des Talthybios, des Heros und Schutzpatrons der Herolde, verwirkt zu haben, und zwei ihrer Bürger erboten sich, um den Frevel zu sühnen, sich selbst dem Perserkönig zu überliefern, stellten sich auch wirklich vor ihm, wurden aber von ihm wieder zurückgeschickt[2]). Die Athener hatten den an sie gesandten Herold des Königs nicht besser 9 behandelt, als die Spartaner; sie fanden aber wohl kein so grofses Unrecht darin, weil der Herold ein Barbar und Bote ungerechter und schimpflicher Zumuthungen eines Barbaren war. Als aber einst ihr eigener mit gewissen Beschwerden nach Megara geschickter Herold ermordet war, so ward der Beschlufs gefafst: es solle fortan gegen die Megarer unversöhnliche Feindschaft stattfinden, kein Herold mehr zu ihnen geschickt, kein von ihnen geschickter angenommen werden, jeder Megarer, der sich in attischem Gebiet betreffen liefse, solle sterben, die Feldherrn sollen schwören, alljährlich zweimal in Megaris einzufallen und das Land zu verheeren[3]).

Ein Krieg, in dem man Herolde weder schickt noch annimmt, und von keiner Art von Unterhandlungen wissen will, heifst πόλεμος ἀκήρυκτος καὶ ἄσπονδος. Indessen so leidenschaftlich auch die Griechen ihre Kriege zu führen pflegten, zu dem äufsersten Grade der Erbitterung, den jener Ausdruck buchstäblich genommen bezeichnet, kam es doch nur ausnahmsweise, und ihm gegenüber hören wir von manchen Mafsregeln, durch die man, wenn einmal der Krieg nicht zu vermeiden war,

---

1) Thukyd. I 53. Demosth. παραπρ. 163. Polyb. XXI 16. Liv. XXXV 38, 8.
2) Herod. VII 133ff. 3) Plutarch Perikl. 30.

ihn wenigstens zu mildern und seine Uebel zu beschränken suchte. Die Sage erzählt von Vereinbarungen, die Entscheidung, statt es auf eine allgemeine Heerschlacht ankommen zu lassen, von einem Zweikampfe zwischen den Anführern oder andern aus beiden Heeren erwählten Kämpfern abhängig zu machen, und auch von einem Drillingskampfe ganz dem bekannten der Horatier und Curiatier ähnlich, ist in arkadischen Sagen von Tegea und Pheneos die Rede[1]). Geschichtlich aber ist der Zweikampf zwischen Pittakos von Mytilene und dem athenischen Anführer Phrynon, um den Streit über den Besitz des sigeischen Landes zu schlichten, der freilich bald nachher doch wieder erhoben und dann durch den Schiedsspruch des Periander geschlichtet wurde[2]). Bekannt ist auch die Erzählung von dem Kampfe der dreihundert Spartaner gegen ebensoviele Argiver um den Besitz des kynurischen Ländchens[3]), einem Kampfe, der, wenn auch in Einzelheiten fabelhaft ausgeschmückt, doch in der Hauptsache nicht zu bezweifeln ist. In einer späteren Zeit trugen die Argiver, die den Verlust jenes Ländchens nicht verschmerzen konnten, den Spartanern einen Vertrag an, wie der Kampf darum geführt werden sollte. Es sollte nämlich jedem der beiden
10 Staaten freistehen, den andern herauszufordern, wenn dieser weder durch anderweitigen Krieg noch durch epidemische Krankheit verhindert wäre, die Herausforderung anzunehmen; dann sollten sich die beiderseitigen Heere auf dem streitigen Gebiete treffen; welcher Theil siegte, sollte den besiegten nicht weiter als bis an die Grenze des Gebietes verfolgen. Doch kam dieser Vertrag nicht zu Stande[4]). Zwischen den Chalkidiern und Eretriern auf Euboia bestanden einst gewisse Verabredungen über die Art und Weise, wie sie, wenn Krieg zwischen ihnen wäre, kämpfen wollten. Unter andern war bestimmt, daſs keine Wurfgeschosse gebraucht werden sollten[5]), was denn freilich nicht den Erfolg haben konnte, die Schlachten weniger blutig, wohl aber den, die Entscheidung unzweifelhafter zu machen.

Auſser solchen besondern Festsetzungen fehlte es aber auch nicht an gewissen allgemein gültigen Grundsätzen über das im Kriege zu beobachtende Verfahren; es gab ein Kriegsrecht (πολέμου νόμοι)[6]), das wenigstens in der Regel beobachtet wurde. Dahin gehört zuerst der

1) Stobai. Anthol. XXXIX 32.

2) Strab. XIII S. 599, dessen Bericht mit Unrecht als ungeschichtlich verworfen worden ist, vgl. Crusius *Philol.* LV S. 15 ff.

3) Herod. I 82. Pausan. II 38, 5.

4) Thukyd. V 41.

5) Strab. X S. 448. Polyb. XIII 3, 4.

6) Polyb. V 9, 1. 11, 3.

Satz, daſs ein Feind, der die Waffen streckte und um Schonung (Pardon) bat, nicht getödtet werden dürfe[1]), obgleich freilich nicht bloſs in den Kämpfen der Heroenzeit, die Homer uns schildert, sondern auch in den späteren Kriegen die Erbitterung nur allzuoft diesen Grundsatz übertreten lieſs. Gefangene, die, ohne sich ergeben zu haben, dem Sieger in die Hände fielen, trug man niemals Bedenken zu tödten; ja die Athener machten sich im peloponnesischen Kriege kein Gewissen daraus, ein Paar ihrer Feinde, Gesandte an den persischen König, die durch Verrath in ihre Hände gefallen waren, zu tödten, weil unter ihnen Einer war, den sie als besonders gefährlich ansahen, und weil auch die Spartaner zu Anfang des Krieges die in ihre Hände gefallenen Seefahrer der Athener und ihrer Bundesgenossen, ja auch Neutrale, als Feinde behandelten und tödteten[2]). Hatte man die Besiegten dahin gebracht, sich auf Discretion zu ergeben, so geschah es gar nicht selten, daſs man alle waffenfähigen Männer über die Klinge springen lieſs, die übrigen zu Sklaven machte und verkaufte. So machten es die Athener im peloponnesischen Kriege mit den Meliern, und ein gleiches Verfahren wurde auf Kleons Antrag gegen die Mytilenaier beschlossen, später jedoch etwas gemildert[3]). In beiden Fällen mochte die Härte bei den sonst 11 mehr zur Menschlichkeit geneigten Athenern dadurch veranlaſst sein, daſs die Besiegten abgefallene Bundesgenossen waren, wie wir auch von den Thebanern hören, daſs sie Kriegsgefangene aus boiotischen Städten, die sie ebenfalls als pflichtvergessene Bundesgenossen betrachteten, immer zu tödten pflegten[4]). Daſs aber der athenische Feldherr Philokles, als er ein Paar Trieren der Korinthier und Andrier genommen hatte, die sämmtliche Mannschaft derselben über Bord werfen lieſs, ward ihm, da

1) Thukyd. III 58, 3. 66, 2. 2) Thukyd. II 67.

3) Thukyd. V 116. III 28 ff.

4) Pausan. IX 15, 4. Daſs unter den kleinen griechischen Staaten die Kriege mit gröſserer Erbitterung und Schonungslosigkeit geführt wurden, als unter den groſsen Staaten der neueren Zeit, ist ebenso unleugbar als erklärlich. Dort war jeder Einzelne bei dem Kriege weit näher und unmittelbarer betroffen als jetzt; er sah in dem Gegner gewissermaſsen auch einen persönlichen Feind, von dem seine theuersten Interessen verletzt oder gefährdet waren, während in den neueren Staaten die Ursachen der Kriege den Einzelnen weniger berühren, und er deswegen auch im Kampfe dem Gegner ohne eigentliche persönliche Erbitterung gegenüber tritt. Vollends die Schlachten der gedungenen Söldner im Mittelalter wurden ohne gegenseitige Erbitterung und deswegen meist ohne viel Blutvergieſsen geschlagen, wogegen der in unserem Jahrhundert unter den Nordamerikanern geführte Bürgerkrieg in mancher Hinsicht an die Kriege der alten Griechen erinnern kann.

er selbst nachher in die Gefangenschaft der Lakedaimonier gerieth, als ein Frevel gegen das hellenische Völkerrecht vorgeworfen, den er mit dem Tode büfste[1]). Nicht weniger frevelhaft erschien der Beschlufs, dessen man die Athener beschuldigte[2]), allen Gefangenen, die sie in ihre Gewalt bekommen würden, die Daumen der rechten Hand abzuhauen, damit sie unfähig würden, die Waffen zu führen, doch als Ruderer gebraucht werden könnten.

Das regelmäfsige und in den meisten Fällen beobachtete Verfahren gegen Kriegsgefangene war dieses, dafs man sie nicht tödtete, sondern in Verwahrung nahm, um sie entweder auszuwechseln oder für ein Lösegeld zurückzugeben[3]). Ueber die Gröfse des Lösegeldes fand zwischen einigen Staaten ein gewisses Herkommen oder eine bestimmte Verabredung statt[4]). Zwischen den Athenern und Spartanern wurde eine Loskaufsumme von einer Mine für den Mann festgesetzt[5]). Zwischen 12 den dorischen Staaten der Peloponnes waren zwei Minen herkömmlich[6]), und ebensoviel liefsen sich die Athener für die gefangenen Hippoboten von Euboia zahlen[7]). Zwischen dem Poliorketen Demetrios und den Rhodiern wurden 1000 Drachmen als Lösegeld für einen Freien, 500 für einen Sklaven verabredet[8]). Es werden aber auch Taxatoren der Kriegsgefangenen erwähnt[9]), die bei ihrer Schätzung natürlich theils die gewöhnlichen Sklavenpreise zur Richtschnur nahmen, theils aber auch die anderweitigen Verhältnisse der Leute berücksichtigten. Für Gefangene von Ansehen, Vermögen und sonstiger Bedeutung wurden oft sehr erkleckliche Summen gefordert, und Aischines nennt einmal ein Talent ein angemessenes Lösegeld für einen gar nicht besonders reichen Mann[10]). Für Unbegüterte pflegten dann Verwandte und Freunde das Lösegeld zusammenzubringen[11]), meistens aber wohl nicht als Geschenk, sondern mit der Verpflichtung für den Ausgelösten, es sobald als mög-

---

1) Xenoph. Hell. II 1, 32 ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν.

2) Ob mit Recht? Die Beschuldigung erwähnen Xenoph. a. a. O. 31 u. Plut. Lysand. 9. Von einem früheren ähnlichen, nicht blofs gefafsten, sondern ausgeführten Beschlufs gegen die Aigineten fabeln Cic. de offic. III 11, 46. Ailian V. G. II 9.

3) Von Auswechselung vgl. Thukyd. II 103. V 3.

4) Plutarch quaest. gr. 17.

5) Androtion bei dem Schol. zu Aristot. Eth. V 10 S. 332 Heylb.

6) Herod. VI 79. 7) Herod. V 77. 8) Diodor XX 84.

9) Τιμηταὶ τῶν αἰχμαλώτων, Hypereid. bei Apsin. in Walz Rhett. gr. IX p. 547 (Fr. 80 S.).

10) Aischin. παραπρ. 100. Im Allg. vgl. Böckh *Staatshaush.* I² S. 100f.

11) Isai. v. Apollod. Erb. 8. (Demosth.) g. Nikostr. 7.

lich wieder zu bezahlen. Das athenische Gesetz verordnete, dafs, wer dieser Verpflichtung nicht nachkäme, denen, die ihn ausgelöst hatten, als Eigenthum zufallen sollte[1]). Kriegsgefangene, die weder ausgewechselt noch ausgelöst wurden, blieben Eigenthum der Sieger und wurden dann gewöhnlich als Sklaven verkauft; doch wird versichert, dafs man solche in der Regel nur an Griechen, nicht an Barbaren verkauft habe[2]). Dem Staate wurden die Gefangenen wohl in der Regel von seinen Bürgern abgekauft[3]).

Allgemein ferner wurde es als eine völkerrechtliche und religiöse Pflicht anerkannt, den Leichen der im Felde gefallenen Feinde die Bestattung nicht zu versagen. Dafs es im Heroenzeitalter noch nicht 13 so war, haben wir früher gesehen, obgleich auch in der Ilias schon ein Stillstand zwischen den Troern und Achaiern erwähnt wird, um die Todten vom Schlachtfelde aufheben und bestatten zu können[4]); in der geschichtlichen Zeit aber hielt man fest an jener Pflicht und erfüllte sie nicht blofs gegen Griechen, sondern auch gegen Barbaren. Als nach der Schlacht bei Plataia ein Aiginet Lampon den Pausanias aufforderte, den Leichnam des Mardonios nicht beerdigen, sondern ans Kreuz schlagen zu lassen, um dadurch Rache für Leonidas zu nehmen, dessen Körper auf Xerxes Befehl verstümmelt und gekreuzigt war, so wies Pausanias die Zumuthung mit Unwillen von sich, und Lampon durfte froh sein, ungestraft davonzukommen[5]). Das Gewöhnliche war, dafs die Besiegten von den Siegern, die im Besitz des Schlachtfeldes waren, einen Stillstand erbaten zur Aufhebung und Bestattung ihrer Todten (σπονδαὶ εἰς νεκρῶν ἀναίρεσιν), und eine solche Bitte, die zugleich das unzweideutige Eingeständnifs der Niederlage enthielt, glaubte man nicht abschlagen zu dürfen. Nur aus besonderen Gründen, z. B. im zweiten heiligen Kriege gegen die Phokier, die als Tempelräuber und Frevler gegen die Gottheit den Anspruch auf das gemeine Recht ver-

1) (Demosth.) a. a. O. 11. 2) Philostr. Leb. d. Apoll. VIII 7, 12.

3) Vgl. z. B. Plaut. Capt. I 2, 2 (107). Aus Plutarch Leb. d. 10 Redn. S. 842 A hat man ein athenisches Gesetz erschlossen, das, wenn solche Sklaven nachher etwa durch Verkauf in die zweite oder dritte Hand übergingen, Anzeige davon an den ersten Käufer zu machen verordnete, damit der jedesmalige spätere Besitzer leicht aufzufinden wäre, falls ein Loskauf des Sklaven beabsichtigt würde. Aber damit verträgt sich der überlieferte Wortlaut schlecht. Statt ἐλεύθερον wird man ἀπελεύθερον zu schreiben haben, womit das Gesetz auf den Ankauf der ἀποστασίου verurtheilten Freigelassenen (Bd. I S. 369) Beziehung erhält. Anders Westermann z. d. St. und Meier *de vita Lycurgi* p. XXXIX.

4) S. Bd. I S. 83. 5) Herod. IX 79.

wirkt zu haben schienen, achtete man sich dazu befugt[1]). Befanden die Besiegten sich außer Stande, selbst für die Aufhebung und Bestattung der Ihrigen zu sorgen, und war deswegen auch gar keine Bitte um Stillstand an die Sieger ergangen, so nahmen diese selbst sich der Sache an, nicht bloß aus Gesundheitsrücksichten, sondern aus religiösem Pflichtgefühl. Dem Lysander ward es zum schweren Vorwurf gemacht, nach der Schlacht bei Aigospotamoi die gefangenen Feinde nicht nur hingerichtet, sondern sogar unbegraben gelassen zu haben[2]). Nach der Schlacht bei Chaironeia verweigerte Philipp die Auslieferung der Todten, besorgte aber selbst die Bestattung auf die ehrenvollste Weise[3]).

14 Auf dem Schlachtfelde ward von dem Sieger ein Siegeszeichen (τροπαῖον) errichtet und den Göttern geweiht. Dies war entweder eine Säule von Holz oder auch nur ein Baumstamm, mit erbeuteten Waffen behangen und mit einer weihenden Inschrift versehen. Es wird als allgemeine Sitte angegeben, Tropäen nicht von Stein oder Erz zu errichten, damit sie nicht als dauernde Denkmale der Feindschaft auf lange Zeit daständen[4]); wer dergleichen errichtete, unterlag großer Mißbilligung[5]), wenn auch kein ausdrückliches Gesetz es untersagte, und kein Gerichtshof existirte, bei welchem deshalb hätte geklagt werden können. Denn was in Rhetorenschriften von einer Klage vorkommt, die die Spartaner gegen die Thebaner vor den Amphiktyonen erhoben hätten, wegen eines nach dem Siege über sie errichteten Tropäums von Erz[6]), ist ganz entschieden nur ein in den Rhetorenschulen erdichteter Fall zur Uebung der Schüler. Einige von Pausanias erwähnte Tropäen von Stein oder Erz waren nichts anders als Siegesdenkmale in Tropäenform, die die Sieger in ihrer Heimath auf öffentlichen Plätzen oder in

---

1) Diodor XVI 25. Auch den Athenern wurde nach der Niederlage bei Tanagra von den Thebanern die Auslieferung der Todten aus dem Grunde verweigert, daß das Delion von ihnen entweiht sei. Doch beharrten sie nicht bei ihrer Weigerung. Thukyd. IV 97 u. 101.

2) Pausan. IX 32, 9.

3) Plutarch L. d. 10 R. S. 849 A. (Demad.) ὑπ. τ. δωδ. 9. Diodor XXXII 4. Polyb. V 10.

4) Diodor XIII 24. 5) Plutarch quaest. Rom. 37 οὐκ εὐδοκιμοῦσι.

6) Cic. de invent. II 23, 69. Die Meinung eines neueren Reisenden, Cicero habe irrthümlich ein ehernes Tropäum statt eines steinernen genannt, und von diesem steinernen gebe es noch einige Ueberreste in der Nähe des alten Leuktra, ist mit Recht von C. Keil *Syll. inscr. Boeot.* p. 96 zurückgewiesen, obgleich Vischer *Erinnerungen aus Griechenland* S. 552 sie wieder adoptirt hat, ebenso wie Welcker *Tagebuch einer griech. Reise* II S. 32.

Heiligthümern aufgestellt hatten, nicht aber eigentliche Tropäen, die gleich nach dem Siege auf dem Schlachtfelde selbst errichtet wurden, und schon deswegen nicht füglich von Erz oder Stein sein konnten[1]). Diese gleich auf dem Schlachtfelde errichteten Tropäen galten, weil sie den Göttern geweiht waren, deswegen auch den Gegnern als unverletzlich[2]). War der Sieg nicht unzweideutig entschieden, so versuchte wohl die eine Partei die andere an der Aufstellung des Tropäum zu hindern, oder stellte auch ihrerseits ein anderes in der Nähe auf[3]); als aber einst die Athener bei einer Landung an der milesischen Küste die ihnen entgegenrückenden Feinde geschlagen, dann sich wieder eingeschifft und erst drei Tage später bei einer abermaligen Landung an derselben Stelle, wo sie diesmal keinen Feind zu bekämpfen fanden, ein Tropäum errichtet hatten, so machten die Milesier sich kein Gewissen daraus, dies niederzureifsen, weil jene damals, als sie es errichteten, sich doch nicht wirklich im Besitz eines erkämpften Schlachtfeldes befunden hätten[4]). 15 Uebrigens gehört die Sitte der Tropäen erst der nachhomerischen Zeit an[5]). Seit wann sie aufgekommen, läfst sich nicht angeben; erwähnt wird sie aber schon bei Gelegenheit eines von den Spartanern gegen die Amyklaier gewonnenen Sieges, im achten Jahrhundert v. Chr., nach welchem auch dem Zeus Tropaios ein Tempel auf dem Markt von Sparta geweiht wurde[6]).

Des Gesetzes, welches den Spartanern verbot, die geschlagenen Feinde weit über das Schlachtfeld hinaus zu verfolgen, haben wir schon an einer andern Stelle gedacht[7]). Auch die Todten zu spoliiren soll ihnen verboten gewesen sein[8]), eine Angabe, die nicht nur durch Beispiele des Gegentheils widerlegt wird[9]), sondern auch an sich unglaublich ist. Denn es wäre doch eine sehr thörichte Humanität gewesen, wenn sie den Feinden nicht blofs die Leichen, sondern auch die Waffen der Gefallenen überlassen hätten. Was ihnen das Gesetz verbot, war nur das willkürliche und regellose Verfahren: sie sollten die Leichen nicht eher

1) Pausan. II 21, 9. V 27, 11. VIII 10, 5. Plutarch Alkib. 29.
2) Cass. Dio XLII 48.
3) Xenoph. Hell. VI 4, 14. — Ebenda V 4, 65 f. VII 5, 26. Thukyd. I 54. 105. IV 134.
4) Thukyd. VIII 24.
5) Auch bei den Makedoniern waren Tropäen nicht üblich (Pausan. IX 40, 7), und die Erwähnung eines makedonischen Tropäums bei Lykurg Fr. 75 S. Diod. XVI 4 u. 5. ist nur eine durch die griechische Sitte veranlafste Redeform, s. Wesseling z. d. St.
6) Pausan. III 2, 6. 12, 9.
7) Bd. I S. 293.
8) Ailian V. G. VI 6.
9) Z. B. Thukyd. V 74 (welche Stelle von Haase richtiger als von Krüger verstanden ist).

spoliiren, bis der Anführer den Befehl dazu gegeben, während bei den übrigen Griechen es häufig vorkam, daſs Jeder, und bisweilen selbst vor Entscheidung der Schlacht, zugriff wie er mochte und konnte[1]).

Nach der Schlacht bei Plataia befahl Pausanias, das Heer solle sich der Beute enthalten, und lieſs Alles durch die Heloten zusammentragen, worauf dann eine Vertheilung vorgenommen wurde[2]). Vertheilung der gemachten Beute wird auch sonst häufig erwähnt; nach welchem Princip aber dabei verfahren, und was den Einzelnen, die es erbeutet hatten, überlassen, was zur Vertheilung gekommen sei, läſst sich nicht mit Bestimmtheit erkennen. Nur soviel versteht sich von selbst, daſs Alles, was kein Einzelner, sondern das ganze Heer oder eine ganze Heeres- 16 abtheilung erbeutete, auch gemeinschaftlich war. Von der gemeinschaftlichen Beute nun wurde regelmäſsig ein Theil, der Zehnte, den Göttern geweiht, ein anderer Theil fiel dem Staate zu[3]), ein anderer wurde an die Kämpfer vertheilt, wobei denn diejenigen, die sich am meisten hervorgethan hatten, einen Ehrenantheil (ἀριστεῖον) erhielten, der besonders für die Anführer bisweilen sehr bedeutend ausfiel[4]).

Eroberte Städte, wenn sie sich unbedingt und auf Discretion (χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλωνται) hatten ergeben müssen, erfuhren meist ein sehr hartes Schicksal. Es kam hier der Grundsatz, daſs der Besiegte mit allem was er habe, ganz und gar dem Sieger gehöre[5]), in vollem Maſse zur Anwendung. Beispiele von Niedermetzelung der waffenfähigen Männer, Verkauf der Weiber und Kinder als Sklaven, Zerstörung der Städte waren keineswegs unerhört. Aber auch bei Capitulationen (ὁμολογία) wurden die Bedingungen oft sehr hart gestellt. Den Poteidaiaten wurde zu Anfang des peloponnesischen Krieges von den Athenern nichts weiter zugestanden, als daſs sie mit Weib und Kind, die Männer mit einem, die Frauen mit zwei Kleidern, und mit einer bestimmten Summe Geldes, aus der Stadt zögen, welche darauf von den Athenern mit neuen Einwohnern aus der Zahl ihrer Bürger besetzt wurde[6]). Daſs den Besiegten, wenn man sie nicht ganz austrieb, doch ihr Grundbesitz ganz oder gröſstentheils genommen und an die Sieger vertheilt wurde,

1) Daher die Begründung des Verbotes bei (Plutarch) Apophth. Lak. Lykurg 31 ὅπως μὴ κυπτάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελῶσιν. Vgl. Plat. Republ. V S. 469 D.
2) Herod. IX 80 f.
3) Herod. IX 81. Thukyd. III 50. 68. Xenoph. Hell. III 3, 1. IV 3, 21.
4) Vgl. Thukyd. III 114. Herod. VIII 11. 123. IX 81. Platon Symp. S. 220 D.
5) Aristot. Polit. I 2, 16. Xenoph. Kyrup. VII 4, 73.
6) Thukyd. II 70. Ein ähnlicher Fall Xenoph. Hell. II 3, 6.

kam häufig vor[1]). Dagegen erscheint es als ein mildes Verfahren, wenn man sich begnügte, die Besiegten für die Zukunft möglichst wehrlos und unschädlich zu machen, und ihnen Geldzahlungen aufzuerlegen. So wurden die Samier, als sie nach einer langwierigen Belagerung von Perikles besiegt waren, genöthigt, Geiseln zu geben, die Kriegskosten zu zahlen, ihre Festungswerke zu schleifen und ihre Flotte auszuliefern[2]). Nicht viel bessere Bedingungen mufsten die Athener selbst am Schlufs des peloponnesischen Krieges sich gefallen lassen, nämlich die langen Mauern und Befestigungen des Peiraieus niederzureifsen, ihre Kriegsschiffe bis auf zwölf auszuliefern, ihre Verbannten zurückzurufen, ihre auswärtigen Besitzungen aufzugeben, überdies ihre Verfassung abzuändern und Bundesgenossen ihrer Sieger zu werden[3]).

Die Religion gebot den Griechen, auch im Feindeslande sich der 17 Heiligthümer zu enthalten. Darum warfen es die Boioter den Athenern als Versündigung vor, dafs sie das Heiligthum des Apollon zu Delion nicht blofs in Besitz genommen, sondern es zur Festung gemacht hätten, worin sie sich aufhielten und alles vornähmen, was nur in ungeweihten Räumen vorzunehmen erlaubt sei. Die Athener verantworteten sich, indem sie den Grundsatz aufstellten, was man durch Kriegsnothwendigkeit und andere zwingende Umstände gedrungen thue, dafür dürfe man auch auf Nachsicht bei den Göttern rechnen; nur was man ohne Noth begehe, verdiene als Sünde gescholten zu werden[4]): ein Grundsatz von grofser Dehnbarkeit, mit dem sich vieles entschuldigen liefs. Auch fehlt es nicht an mancherlei Beispielen von Hintansetzung der den Heiligthümern gebührenden Achtung, die wir indessen immer nur als Ausnahmen von der Regel zu betrachten haben. In der Regel verfuhr man doch gewissenhafter. Als die Athener im sicilischen Kriege sich des Theiles von Syrakus bemächtigt hatten, in welchem der Tempel des olympischen Zeus lag, so rührten sie nichts von den vielen in diesem befindlichen Kostbarkeiten an, sondern liefsen Alles unangetastet unter der Obhut des Priesters[5]). Dem Agesilaos namentlich wird nachgerühmt, dafs er nicht blofs die hellenischen, sondern auch die barbarischen Heiligthümer mit der gröfsten Gewissenhaftigkeit verschont habe[6]). Und dafs man selbst im Gefechte gewohnt gewesen, die nur zu re-

1) Vgl. unten Kap. 6 von den Kleruchien.
2) Thukyd. I 117.
3) Xenoph. Hell. II 2, 20. Plutarch Lys. 14.
4) Thukyd. IV 97 f. 5) Pausan. X 28, 6.
6) Xenoph. Ages. 11, 1. Corn. Nep. Ages. 4, 7.

ligiösen Funktionen dienenden Personen im feindlichen Heere, wie die Pyrphoren, die das aus der Heimath mitgenommene Opferfeuer trugen, und die Manteis (Opferschauer) zu verschonen, beweisen die darauf bezüglichen sprichwörtlichen Ausdrücke: 'auch kein Pyrphoros, kein Mantis ist verschont worden', um ein vollständiges und ausnahmloses Blutbad zu bezeichnen[1]). Aus gleicher religiöser Achtung sollen die Griechen sich auch gescheut haben, an die spartanischen Könige Hand anzulegen[2]), weil diese, obgleich Führer in der Schlacht, doch theils durch ihre heroische Abstammung von Herakles, theils als Priester, der eine des Zeus Lakedaimon, der andere des Zeus Uranios, eine gewisse heilige Würde hatten. Zwischen den dorischen Staaten in der 18 Peloponnes bestand von Alters her das Übereinkommen, sich auch im Kriege Waffenstillstand um gewisser Festfeiern willen zu gewähren, was denn bisweilen auch wohl benutzt wurde, um sich aus kritischen Lagen zu befreien, indem man eine bevorstehende Festfeier vorgab, und so von dem Gegner Einstellung der Feindseligkeiten erlangte[3]). Denn bei der grofsen Verschiedenheit der Zeitrechnung in den einzelnen Staaten, besonders der Schaltperioden, die man anwandte, war es dem Gegner oft nicht möglich ein solches Vorgeben zu controliren. Wenn ferner ein Staat ein Fest feierte, zu welchem zahlreiche Theilnehmer auch aus dem Auslande sich einzufinden pflegten — und solcher Feste gab es viele —, so wurden Boten umhergeschickt dies anzusagen und sicheres Geleit für die Festbesucher auch in Feindesland zu erwirken[4]). Namentlich aber genossen die vier grofsen und allgemeinen Nationalfeste, die Olympien, Pythien, Isthmien und Nemeen, dieses geheiligte Ansehn, dafs, sobald sie durch die umhergesandten Festboten förmlich angesagt waren, nicht blofs die Gebiete der Staaten, in denen sie gefeiert wurden, sondern auch die zur Theilnahme an der Feier reisenden Gäste vor Feindseligkeiten gesichert waren[5]). Weiter aber darf man den Begriff dieser festlichen Befriedung (ἐκεχειρία) nicht ausdehnen; dafs alle Feindseligkeiten zwischen kriegführenden Staaten

1) Herodot VIII 6. Zenob. prov. V 34. Diogenian VII 15 u. 90.

2) Plutarch Agis 21.

3) Pausan. III 5, 8. Vgl. Thukyd. III 56. 65. V 54. Xenoph. Hell. IV 7, 2. V 1, 29.

4) Vgl. d. Inschrift C. I. A. I n. 1 B. Aischin. παραπρ. 133. 12 mit den Schol.

5) Thukyd. V 49.

6) Der gleiche Ausdruck wird aber auch von einem zwischen Staaten geschlossenen Waffenstillstande gebraucht, z. B. in dem einzigen erhaltenen Vertrag der Art bei Thukyd. IV 118, 11 f. sowie von den von militärischen Befehlshabern verabredeten Waffenruhen, bei Thukydides häufiger ἀνοκωχή genannt.

während der festlichen Zeit geruht hätten, wie es sich einige vorgestellt haben, ist nicht wahr.

Friedensverträge pflegten die Griechen regelmäſsig auf eine bestimmte Zahl von Jahren zu schlieſsen, wie wir schon oben bemerkt haben. Es schien ihnen thöricht und unverantwortlich, nicht bloſs sich selbst, sondern auch die Nachkommen durch Verpflichtungen binden zu wollen, deren Erfüllung unter veränderten Umständen unerträglich oder geradezu unmöglich werden könnte [1]). Indessen finden sich doch Friedensschlüsse und Verträge, theils auf ewige, theils auf sehr lange Zeit. Ersteres gilt namentlich von einer Reihe von Bündniſsverträgen, welche die Athener im vierten Jahrhundert abgeschlossen haben [2]). Die älteste bekannte Urkunde der letzteren Art, ein Bundesvertrag zwischen Elis und einer arkadischen Stadt Heraia lautet auf hundert Jahre [3]). Auf ebenso lange Zeit schlossen die Akarnanen mit den Ambrakioten im peloponnesischen Kriege Frieden und Bündniſs mit einander und nach 19 dem Frieden des Nikias die Athener einen Bund mit den Argivern, Mantineern und Korinthern [4]). Einen Freundschaftsvertrag auf fünfzig Jahre schlossen im sechsten Jahrhundert zwei elische Gemeinden [5]), einen Frieden auf die gleiche Zeit die Athener mit den Spartanern im J. 421 [6]), der aber nicht länger als acht Jahre bestand. Der dreiſsigjährige Friede, den sie im J. 445 geschlossen hatten [7]), dauerte bis 431, wo der peloponnesische Krieg ihm ein Ende machte. Auch das haben wir schon bemerkt, daſs bei Friedensschlüssen die Bestimmung hinzugefügt zu werden pflegte, Streitigkeiten, die sich nachher erhöben, auf dem Rechtswege zum Austrage zu bringen [8]). Sanctionirt wurden die Verträge durch feierliche Eide, mit Opfern oder Libationen, woher der Name σπονδαί zu erklären ist [9]). Den Eid leisteten im Namen der contrahirenden Staaten die hierzu speciell beauftragten Beamten und

1) Demosth. παραπρ. 54 f.

2) Εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον C. I. A. II n. 6. 52. 57 b. IV 2 n. 49 b. 59 b.

3) Inschr. von Olympia n. 9.

4) Thukyd. III 114. V 47.

5) Inschriften von Olympia n. 10.

6) Thukyd. V 18, 3.

7) Ders. I 115.

8) Vgl. Thukyd. I 78. 140, 2. IV 118, 8. V 18, 4. 79. VII 18, 2.

9) Gegen die Behauptung des Andokides v. Fried. 11, εἰρήνη bedeute den Friedensschluſs zwischen Gleichen, σπονδαί zwischen Siegern und Besiegten, sprechen viele Stellen, z. B. Thukyd. V 18. Xenoph. Hell. II 2, 20. Eher lieſse sich behaupten, εἰρήνη sei Friedensschluſs auf unbestimmte Zeit, σπονδαί auf bestimmte Zeit; doch bei Herodot VII 148 heiſst es τριάκοντα ἔτεα εἰρήνην σπένδεσθαι, und bei Andok. v. Fried. 6 εἰρήνην ἐποίησαν ἔτη τριάκοντα. Im Ganzen scheint εἰρήνη namentlich im officiellen Sprachgebrauch erst später in Anwendung gekommen zu sein, als das allgemeinere σπονδαί;

Behörden, bald mehrere bald wenigere, und zwar meist in der Weise, dafs der eine Staat zu dem andern Gesandte (ὁρκωταί) schickte, um jenen den Eid abzunehmen[1]). Es kam aber auch vor, dafs Bevollmächtigte abgesandt wurden, um den Eid im Namen ihres Staates vor der Volksversammlung abzulegen[2]). Endlich finden sich auch Beispiele, dafs der Eid nicht von des andern Bevollmächtigten oder einzelnen Behörden und Beamten, sondern von der gesammten Bürgerschaft abgelegt wurde[3]). Die Eide wurden bisweilen alljährlich, bisweilen nach längeren, z. B. vierjährigen Fristen erneuert[4]), bisweilen nur jährlich die Vertragsurkunde in öffentlicher Versammlung vorgelesen[5]). Denn dafs schriftliche Urkunden aufgesetzt wurden, versteht sich von selbst. Diese wurden aber, um möglichst unvergänglich und möglichst offenkundig zu sein, auf metallene oder steinerne Tafeln oder Säulen aufgezeichnet, und solche nicht blofs in den Städten, welche paciscirt hatten, auf öffentlichen Plätzen oder in Heiligthümern, sondern oft auch 20 in den von der gesammten Nation gleich hoch geehrten Tempeln zu Olympia oder Delphi aufgestellt[6]). Wurde der Vertrag wegen Verletzung der Bedingungen oder aus anderen triftigen Gründen aufgehoben, so wurden diese Tafeln und Säulen entweder weggenommen, oder es wurde auch eben dies, dafs der Vertrag gebrochen sei, hinzugeschrieben[7]). Um sich die Erfüllung der vertragsmäfsigen Bedingungen noch mehr zu sichern, wurden bisweilen statt der Eide oder neben denselben auch Geiseln gefordert. Gewöhnlich waren dies entweder Männer von Bedeutung, oder Kinder bedeutender Häuser; es wird angegeben, dafs der Spartaner Kleonymos in einem Kriege, den er für die Tarentiner gegen die Metapontiner führte, der erste gewesen sei, der sich, der früheren Sitte entgegen, Weiber und Jungfrauen als Geiseln habe geben lassen[8]).

---

vgl. Graetzel *de pactionum inter graecas civitates factarum appellationibus formulis ratione* (Götting. 1885) p. 25 ff.

1) Demosth. παραπρ. öfter, bes. § 150 f. 158. v. Kranz 25. Aischin. παραπρ. 85. g. Ktesiph. 74. Xenoph. Hell. VI 5, 3. In den auf Steinen bewahrten Vertragsbeschlüssen wird nicht selten die Wahl von ὁρκωταί verordnet, z. B. C. I. A. IV 1 n. 52. 2 n. 7b. 49.

2) Thukyd. IV 118, 14.

3) So nach einer Vertragsurkunde zwischen den Rhodiern und Hierapytniern, publicirt von Naber *Mnemos.* I p. 75 ff., A Z. 88. 93 f.

4) Thukyd. V 18, 9. 23, 4. 47, 10. 5) S. C. I. G. n. 2556 Z. 39 ff.

6) Thukyd. V 18, 10. 47, 11. Paus. V 12, 8. 23, 4.

7) Demosth. f. d. Megalop. 27. g. Leptin. 37. Philoch. bei Dionys an Ammai. I 11. Thukyd. V 56.

8) Duris bei Athenai. III 84 S. 605 E. Ueber jenen Krieg vgl. Diodor XX 104. Als aber Antipater von den Spartanern funfzig Knaben als Geiseln forderte, ver-

Der friedliche Verkehr der Griechen unter einander beruhte in den älteren Zeiten, wie das homerische Epos sie darstellt, vornehmlich auf dem wenn auch ungeschriebenen, darum doch nicht weniger heilig geachteten Gastrecht, welches unter der Obhut des Zeus *Xenios*, des Fremdenhortes steht. Der Fremde und Schutzflehende, sagt der König Alkinoos zu den Phaiaken[1]), gilt dem Bruder gleich bei Jedem, der verständig gesinnt ist, und er sagt dies in Beziehung auf den Odysseus, der als ein ganz unbekannter und hülfloser Schiffbrüchiger zu ihm gekommen war. Das Maſs der Rücksicht, die man solchen Fremden erwies, richtete sich natürlich nach ihrem Benehmen und nach der Theilnahme, die sie zu erregen vermochten, und nicht alle würden auch bei den gastfreien Phaiaken die Behandlung erfahren haben, die Odysseus erfuhr; aber daſs man jemals den Fremden eben deswegen, weil er das war, auch als einen Feind angesehn, ihn als einen Rechtlosen betrachtet habe, gegen den man sich ungescheut auch Verletzungen erlauben dürfe, ist eine Meinung, für die man sich bei Homer 21 vergebens nach Beweisen umsieht. Denn ein Ausdruck wie ἀτίμητος μετανάστης[2]) kann doch nur dies beweisen, daſs der heimathlose Fremdling oder Beisasse nicht die gleiche Achtung wie der Mitbürger genieſst, und leichter und häufiger verletzt zu werden pflegt, nimmermehr aber daſs solche Verletzungen für kein Unrecht gehalten worden seien. Eher könnte man das Wort ἐχθρός als Beleg dafür anführen, daſs man den Auswärtigen und den Feind für gleichbedeutend angesehen habe[3]). Aber wie frühe die ursprüngliche Bedeutung des Wortes aus dem Bewuſstsein verschwunden war, beweist die Thatsache, daſs schon die homerische Sprache es nur in dem zweiten Sinne kennt. Umgekehrt aber kann man den Umstand, daſs ein und dasselbe Wort ξεῖνος von demjenigen, der sich durch gastfreundliche Verbindung einen bestimmten Anspruch auf Anhalt und Schutz gesichert hat, und von jedem Fremden ohne Unterschied gebraucht wird[4]), als einen Beweis geltend machen,

---

weigerten die Ephoren diese entschieden, erboten sich dagegen ältere Männer oder Frauen, auch wenn es verlangt würde, in doppelter Anzahl zu stellen, (Plutarch) apophth. Lak. S. 235 B. 1) Hom. Od. VIII 546. 2) Il. IX 648. XVI 59.

3) Der Zusammenhang mit ἐκ ist jetzt durch ἐχθός und ἔχθοι für ἐκτός auf Inschriften von Lokris und Epidauros sicher gestellt, *Gr. Dialektinschr.* n. 1479 Z. 11 und 3325 Z. 66.

4) Nach Herodot IX 11. 55 nannten die Spartaner auch die Barbaren ξεῖνοι. Dieselbe Doppelbedeutung wie ξένος hatte ursprünglich auch das deutsche Gast, das dasselbe Wort mit dem lateinischen *hostis* ist. Auf die gleiche Wurzel führt die neuere Sprachwissenschaft auch ξένος zurück.

dafs solche Gastverbindungen keineswegs als die nothwendige Bedingung angesehen wurden, ohne welche der rechtlose Fremdling nirgends gefahrlos hätte verkehren können. Was Platon ausspricht[1]): Verletzungen der Fremden unterliegen der Strafe der Götter, indem der Fremde, dem keine Freunde und Verwandte zur Seite stehn, eben deswegen um so mehr ein Gegenstand der Theilnahme für Götter und Menschen ist, diese Worte sprechen auch das Gefühl der homerischen Zeit aus. Nur die Kyklopen und Laistrygonen vergreifen sich an den Fremdlingen, aber unter den Griechen findet nicht blofs in den Häusern der Fürsten der Fremde, der sich an sie wendet, Aufnahme und Schutz, sondern auch der geringe Mann, wie Eumaios, bietet dem fremden Bettler bereitwillig Herberge und Nahrung[2]), und wer anderswo kein Unterkommen findet, der kann sich wenigstens in der Lesche eines Nachtlagers gewifs halten[3]). Von der Gewissenhaftigkeit aber, mit welcher das zwischen Einzelnen durch Gemeinschaft des Tisches und gegenseitige Geschenke begründete, und oft auch durch gewisse Erkennungszeichen 22 für Kinder und Angehörige gesicherte Gastrecht beobachtet wurde, kann es zum Beweise dienen, dafs, selbst wenn im Kriege Gastbefreundete unter den beiderseitigen Heeren sich auf dem Schlachtfelde begegneten, sie den Kampf gegen einander vermieden[4]).

Dafs in der späteren Zeit, je häufiger der gegenseitige Verkehr wurde, auch das Verhalten gegen Fremde nicht unfreundlicher geworden sei, wird man auch wohl ohne ausdrückliche Zeugnisse zu glauben geneigt sein. 'Seitdem Sinnis und Skiron und Prokrustes todt sind', sagt Sokrates bei Xenophon[5]), 'thut Niemand den Fremden etwas zu Leide', womit er freilich nicht kann behaupten wollen, dafs Unbilden und Rechtsverletzungen gegen Fremde gar nicht mehr vorkämen. Man könnte es eher als eine ironische Aeufserung nehmen, da er gleich nachher sagt, dafs, wie selbst Bürger trotz aller gesetzlichen Vorkehrungen und Schutzmittel dennoch oft genug verletzt würden, so die Fremden dies in noch viel höherem Mafse zu befürchten hätten. Indessen liegt denn doch immer nur dies darin, dafs der Fremde weniger gesichert sei als der Bürger, und dafs, wer geneigt sei Andere zu verletzen, sich vorzugsweise an die Fremden zu machen pflege. Also einen geringeren Rechtsschutz als die Bürger genossen die Fremden; ja sie waren im

1) Ges. V S. 729 E.
2) Od. XIV 55 ff.
3) Od. XVIII 328.
4) Il. VI 119 ff. 215. 224.
5) Memorab. II 1, 14.

Princip geradezu rechtlos, aber diese principielle Rechtlosigkeit war doch in der Wirklichkeit aus Gründen der religiösen Scheu und Humanität wesentlich gemildert. Es läfst sich mit Zuversicht behaupten, dafs kein Staat in Griechenland den Fremden, auch wenn mit dem Staate, dem dieser angehörte, kein besonderes Verhältnifs stattfand, allen Kränkungen und Verletzungen schutzlos preisgegeben habe[1]), und bei unbefangener Betrachtung dürfte sich zeigen, dafs jene Rechtlosigkeit in der Praxis sich hauptsächlich darauf beschränkte, dafs der Fremde keinen Theil an den eigentlich staatsbürgerlichen Rechten hatte, nur in dem Verhältnifs eines Unterthanen, nicht eines Mitbürgers stand, was denn freilich von den Griechen schwerer empfunden wurde, als man es heut- 23 zutage zu empfinden pflegt.

Die Spartaner wurden vielfältig getadelt, dafs sie sich weniger als sie sollten freundlich gegen Fremde erzeigten, und ihnen den Aufenthalt und Verkehr in ihrem Staate nur ungern und unter mancherlei Beschränkungen gestatteten, ja öfters sie ganz und gar auswiesen[2]). Dafs aber den Fremden, die zu ihnen kamen, Unbilden zugefügt, ihr Leben, ihre Freiheit, ihre Habe gefährdet gewesen sei, wird nirgends gesagt. Sie übten nur eine strenge und bei ihrem Staatsprincip leicht erklärliche Fremdenpolizei, die zwar den davon Betroffenen lästig genug erscheinen mochte, doch aber nicht als Rechtsverletzung angesehen werden darf. Im Gegensatz gegen Sparta nennt Perikles[3]) Athen eine Stadt, die Allen gemeinsam sei, d. h. Allen offen stehe; und wie grofs die Zahl der Fremden war, die hier ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten und unter dem Schutz der Gesetze lebten, haben wir früher gesehen[4]). Grofs war auch die Zahl derer, die Athen nur vorübergehend, namentlich des Handels wegen besuchten; und ebenso fand in andern Handelsstädten immer ein lebhafter und zahlreicher Fremdenverkehr statt, den man im eigenen Interesse vielmehr erleichterte als erschwerte. Manche Staaten ferner feierten glänzende Feste, zu denen sich Besucher auch

1) Ein Gesetz τοὺς ξένους μὴ ἀδικεῖσθαι, wie es Petit *Legg. Att.* p. 566 aus Xenophon folgerte, hat freilich in dieser Fassung sicherlich weder in Athen noch anderswo existirt; darin hat Hermann *Gr. Privatalt.* § 52 S. 491 f. Blümn. ohne Zweifel Recht; aber ebenso wenig hat irgendwo der Grundsatz gegolten τοὺς ξένους ἐξεῖναι ἀδικεῖν. Die Vorschriften, welche Platon Ges. IX S. 879 D f. für das Verfahren gegen Fremde selbst für den Fall giebt, dafs diese einen Bürger thätlich beleidigt hatten, werden wenn nicht in gesetzlichen Bestimmungen einzelner Staaten, so doch in der allgemein geübten Sitte ihr Vorbild haben.

2) Vgl. Bd. I S. 282 ff.

3) Bei Thukyd. II 39.

4) Bd. I S. 371.

aus der Ferne einzufinden pflegten, und die man von zahlreichen Fremden mitgefeiert zu sehen sich zur Ehre schätzte. Kurz, wir dürfen annehmen, Reisen aus einem Theile des Landes in den andern waren in Griechenland nicht weniger häufig und kaum weniger sicher, als in der Neuzeit, wenigstens vor Einführung der Eisenbahnen. Diese hatten die Griechen freilich nicht; dagegen hielten sie auf gute und wohlgebahnte Strafsen, die das Reisen erleichterten[1]). Die Wege standen unter der Obhut der Wegegötter, des Hermes und der Hekate, deren Bilder und Capellen sich namentlich auf den Scheidewegen fanden. Man legte vor diese allerhand Speisen hin, deren ein hungriger Wanderer sich ohne Versündigung bedienen mochte. Auch die Früchte der an den Wegen gepflanzten Obstbäume misgönnte man dem Wanderer nicht. Wir hören von öffentlichen Verwünschungen, die über diejenigen 24 ausgesprochen seien, die dem irrenden Wanderer nicht den Weg zeigten[2]); später fehlte es auch nicht an Meilensteinen und Wegweisern. Ebensowenig fehlte es an Herbergen, die zum Theil von Staatswegen angelegt waren, und dem Reisenden wenigstens Obdach und Nachtlager boten, zum Theil aber Privatunternehmungen, wo der Fremde für Geld gespeist und getränkt wurde. Wirthshäuser dieser Art heifsen πανδοχεῖα, die Wirthe πανδοχεῖς. Dafs ihr Gewerbe in keiner sonderlichen Achtung stand, darf uns nicht befremden[3]). Sich für Geld einem Jeden zu Dienst zu stellen, konnte dem griechischen Sinne nicht sehr ehrenwerth erscheinen, zumal da diese Art Leute von den einkehrenden Gästen nun auch auf alle Weise möglichst viel zu profitiren suchten. Die Herbergen aller Art heifsen καταγώγια oder καταλύσεις, bei Späteren auch καταλύματα[4]).

Mit Reisepässen oder Pafskarten brauchten sich die Reisenden in Griechenland wohl nur in dem Falle zu versehen, wenn die Stadt, wohin sie reisten, sich im Kriegszustande befand, und deswegen eine genauere Beaufsichtigung der Ein- und Ausgehenden nöthig schien. Ein solcher Pafs heifst syngraphus, auch σφραγίς, weil er mit dem Staatssiegel versehen war, oder σύμβολον, welcher Name allgemein von Legitimationszeichen gebraucht wird[5]). Dafs auch Visitationen der

1) Vgl. E. Curtius *zur Gesch. des Wegebaus bei den Gr.* (*Abhandl. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1854) S. 248 = *Ges. Abhandl.* I S. 60 f.

2) Diphil. bei Athenai. VI 35 S. 238 F. Vgl. Theokr. Id. 25, 3, wo es als eine Pflicht gegen den Hermes ἐνόδιος bezeichnet wird, den Irrenden zurechtzuweisen.

3) Vgl. Plat. Ges. XI S. 918 D f. Theophrast Char. 6. Becker *Charikles* II³ S. 5 ff.

4) Moiris u. καταγώγιον mit den Erklärern.

5) Plaut. Capt. II 3, 90 (447). Aristoph. Vög. 1213 ff.

Reisenden vorkamen, darf uns nicht wundern. Denn es gab auch im Alterthum, nicht weniger als bei uns, verbotene oder besteuerte Waaren; die Zollpächter und ihre Beamten waren befugt, die Fahrzeuge und das Gepäck der Reisenden zu durchsuchen, um Defraudationen zu verhindern, und sie bedienten sich dieser Befugnifs mit so grofsem Eifer, dafs sie bisweilen selbst Briefe zu öffnen sich herausnahmen[1]). Einzelnen wurde auch wohl Zollfreiheit (ἀτέλεια) gewährt, die besonders als Auszeichnung und Belohnung von Verdiensten der Fremden um den Staat in nicht wenigen hierauf bezüglichen Inschriften erwähnt wird[2]). Dazu kam öfters auch die Asylie, die sowohl Einzelnen als ganzen Bürgerschaften ertheilt wurde, d. h. es wurde ihnen Sicherheit ihrer Person und ihres Eigenthums verbürgt theils für den Fall, dafs in Kriegszeiten 25 Kaperbriefe gegen ihren Staat ausgegeben waren, theils aber auch für den Fall, dafs Einzelne, die Ansprüche an sie oder einen ihrer Mitbürger zu haben meinten, sich deswegen ihrer Person oder ihres Eigenthums mit Gewalt zu bemächtigen unternahmen (vgl. S. 7 f.)[3]). Gänzliche Ausschliefsung der Fremden, und Verbote alles Verkehrs in Häfen und auf Märkten kamen in der Regel nur gegen Feinde vor[4]).

Es darf mit Zuversicht behauptet werden, dafs es kaum einen bedeutenderen griechischen Staat gegeben habe, in welchem der Bürger eines andern Staates nicht einen oder den andern Mann gefunden hätte, der von Staatswegen verpflichtet war, sich seiner anzunehmen, so oft er rechtlichen Schutzes und Beistandes bedurfte. Die so verpflichteten heifsen πρόξενοι, Staatsgastfreunde[5]); sie wurden gewöhnlich von dem

---

1) Plaut. Trinumm. III 3, 65 (793). Trügerisch war die Spur, die man auch von Plombirung der Waarenballen gefunden zu haben glaubte, H. Hase *Annali dell' inst. di corrisp. arch.* XI p. 279.

2) Vgl. Meier *de proxenia s. de publico Graecorum hospitio* (Hal. 1843) p. 21 f. Thumser *de civium Ath. muneribus* (1880) p. 110 ff.

3) Ἀσυλία καὶ ἀσφάλεια κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πολέμου καὶ εἰρήνης pflegt es in den Urkunden zu heifsen, vgl. Meier a. a. O. p. 18 f. Die ältesten hierauf bezüglichen Bestimmungen enthält der Rechtsvertrag zwischen den lokrischen Städten Chaleion und Oianthea Inscr. gr. ant. n. 322 = C. I. G. sept. II n. 333, vgl. die Erläuterungen von Kirchhoff *Philol.* XIII S. 1 ff. und Meister *Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1896 S. 19 ff. Bezeichnend ist, dafs von der den dionysischen Künstlern durch Amphiktyonenbeschlufs verliehenen Asylie der Fall ausgenommen wird, wenn sie für persönliche Schulden haftbar gemacht werden, C. I. A. II n. 551 Z. 19 ff. 82 ff.

4) Vgl. Thukyd. I 67. Diodor XII 39. Plut. Perikl. 29. Aristoph. Ach. 515 ff. Doch vgl. über die ξενηλασίαι der Spartaner Bd. I S. 283.

5) Im Gegensatz zu den privaten Gastfreunden, ξένοι oder genauer ἰδιόξενοι (vgl. die in Anm. 3 ang. Inschrift). Pollux III 59.

einen Staate aus den Bürgern des andern bestellt; doch giebt es auch einzelne Beispiele, daſs die Staaten selbst aus ihren eigenen Bürgern einige zu Proxenen für die Fremden ernannten[1]). Die Ernennung zum Proxenos eines auswärtigen Staats ist aber von Haus aus nur eine Ehrenbezeugung gewesen, durch welche dieser seine Dankbarkeit für ihm erwiesene Dienste bethätigte. Nur daraus begreift sich, daſs in mehreren gerade der ältesten uns bekannten Fälle die Proxenie an die Fürsten und vornehmsten Männer fremder Staaten verliehen worden ist, die man zu keinerlei Diensten verpflichten konnte, sowie daſs in Athen und anderwärts zugleich mit der Proxenie der Titel eines Wohlthäters (εὐεργέτης) und andere Auszeichnungen und Privilegien ertheilt zu werden pflegten. Diese Ehren wurden also nicht sowohl als Entgelt für die Bemühungen gewährt, die der Proxenos durch Vertretung der Interessen des Staates, von dem er ernannt war, und seiner Abgesandten und Bürger übernahm, sondern er stattete vielmehr durch Uebernahme dieser Vertretung den Dank für die ihm verliehene Auszeichnung ab[2]). Allerdings ist diese letztere Seite des Instituts allmählig immer mehr in den Vordergrund getreten, sodaſs man es mit dem modernen Consulat hat vergleichen können. Darum werden auch die, welche aus eigenem Antrieb die Interessen auswärtiger Staaten wahrnehmen, als ἐθελοπρόξενοι bezeichnet[3]). Aus der ursprünglichen Bedeutung der Proxenie erklärt es sich aber auch, daſs nicht selten ein Staat sie auch solchen Fremden ertheilte, die in ihm selbst als Schutzverwandte wohnten, und also gar nicht in der Stellung waren, den Bürgern des Staates im Auslande ihre Dienste zu leisten. Verbunden mit dieser Ehrenbezeugung war öfters auch die Befreiung von
26 denjenigen Abgaben und Leistungen, welche sonst den Schutzverwandten oblagen; dazu ἔγκτησις, oder das Recht Grundeigenthum im Staate zu erwerben, ἀτέλεια, oder Zoll- und Abgabenfreiheit, das Recht des freien

1) Von Sparta s. Bd. I S. 253. Aehnlich sind die Proxenoi in Olympia (Inschr. v. Ol. n. 10. 13. 11) und in Delphi (Meier p. 6) zu beurtheilen.

2) Diese richtige Auffassung der Proxenie ist von Meier a. a. O. und Schubert *de proxenia Attica* (Leipzig 1881) p. 4 ff. begründet. Das durch Zusammenstellung des inschriftlichen Materials verdienstliche Buch von Monceaux *les proxénies Grecques* (Paris 1886) bezeichnet in der Beurtheilung des Instituts einen Rückschritt. Den ältesten inschriftlichen Beleg für die oben als secundär bezeichnete Bedeutung der Proxenie bietet der S. 25 A. 3 erwähnte Rechtsvertrag aus dem fünften Jahrhundert, während die erste Erwähnung eines Proxenos Inscr. gr. ant. n. 342 etwa ein Jahrhundert älter ist.

3) Thukyd. III 70.

Zutritts zum Rath oder zur Volksversammlung, so oft sie es wünschen, in manchen Staaten auch προδικία, d. i. das Vorrecht, dafs, wenn sie als Kläger in Rechtshändeln auftreten, ihre Processe vor andern zur Verhandlung kommen sollen, und dergleichen mehr. Während aber diese Privilegien nicht rechtlich mit der Proxenie verbunden waren, sondern besonderer Verleihung bedurften, wie wir diese namentlich für Athen nachzuweisen vermögen, so genossen wohl alle Proxenoi die Auszeichnung, dafs sie zur Staatstafel geladen wurden und der besonderen Fürsorge der Staatsbehörden empfohlen waren[1]). Ohne Zweifel gab es aber andrerseits auch Anordnungen, um den Proxenos, wenn er die ihm obliegenden Verpflichtungen gegen die Fremden verletzte, zur Strafe zu ziehen und zum Ersatz des Schadens, der jenen durch seine Schuld erwuchs, anzuhalten[2]).

Von Verträgen, die ausschliefslich dem Handelsverkehr und den Interessen der Handelsleute gegolten hätten, also von Handelsverträgen im eigentlichen Sinne, geben uns unsere Quellen keine Nachrichten[3]), wohl aber finden wir, dafs Staaten, zwischen denen ein lebhafterer Verkehr bestand, zur Erleichterung desselben besondere Verträge abzuschliefsen pflegten über die Art und Weise, wie es bei Rechtshändeln zwischen den beiderseitigen Angehörigen mit der Rechtsverfolgung und Rechtspflege gehalten werden sollte. Solche Verträge heifsen σύμβολα oder συμβολαί, und die in Gemäfsheit derselben geführten Processe δίκαι ἀπὸ συμβόλων (συμβολῶν)[4]). Es wurde also durch die Symbola nicht blofs den beiderseitigen Staatsangehörigen ausdrücklich der ungeschmälerte Genufs der Freiheit und ihres Eigenthums zugesichert und jede eigenmächtige Kränkung derselben aufs strengste verpönt, sondern speciell die Gelegenheit gewährt, Streitigkeiten unter einander ohne grofse Schwierigkeiten und nach einem gleichmäfsig bestimmten Rechte entscheiden zu lassen. Doch waren natürlich die Bestimmungen hierüber nicht dieselben in allen derartigen Verträgen, sondern richteten sich nach den besonderen Verhältnissen der contrahirenden Staaten. Es ist anzunehmen, theils dafs die Rechtssätze selbst, nach welchen die Streitfragen entschieden werden sollten, immer nach den eigenthümlichen Rechten der Staaten so oder anders modificirt waren, theils dafs auch in 27

1) Ueber dies alles vgl. Meier, Schubert und Monceaux in den oben angef. Schriften.

2) Vgl. Kirchhoff a. a. O. S. 8f.

3) Vgl. Büchsenschütz *Besitz u. Erwerb im gr. Alt.* S. 516f.

4) Vgl. *Att. Proc.*² S. 994ff.

Beziehung auf die Procefsform und besonders auf das Anbringen der Klage Verschiedenheiten stattfanden. In der Regel mufste der Kläger dem Wohnorte des Beklagten folgen, wie wir dies namentlich für die von Athen geschlossenen Rechtsverträge nachweisen können. Nicht selten aber wurden die Klagen an die Gerichte eines dritten Staates gewiesen; dieser heifst dann ebenso wie der mit dem Schiedsspruch in internationalen Streitigkeiten betraute (S. 6) πόλις ἔκκλητος, der Procefs selbst δίκη ἔκκλητος[1]). Der älteste uns erhaltene Rechtsvertrag ist der zwischen den lokrischen Städten Chaleion und Oianthea abgeschlossene[2]). Besonders zahlreiche σύμβολα war wegen seines lebhaften Fremdenverkehrs Delphi eingegangen, wie die in grofser Menge dort gefundenen Freilassungsurkunden aufweisen.

Näher befreundete Staaten gewährten gegenseitig ihren Bürgern nicht blofs diese Rechtssicherheit in Processen, sondern ertheilten ihnen auch sonst noch mancherlei Begünstigungen. Dahin gehört z. B. die Befugnifs, sich in dem anderen Staate wohnhaft niederzulassen ohne die sonst den Schutzverwandten obliegenden Lasten zu tragen, worin zugleich der selbständige Gerichtsstand inbegriffen ist (ἰσοτέλεια); ferner das Recht, in dem andern Staate Grundeigenthum zu erwerben (ἔγκτησις) und das Recht, mit Bürgern des andern Staates eine gesetzlich vollgültige Ehe einzugehen (ἐπιγαμία). Diese drei Stücke mit einander verbunden bilden den Inbegriff des Bürgerthums in privatrechtlicher Hinsicht; wenn aber von Ertheilung der πολιτεία an einen fremden Staat die Rede ist, so wird dessen Angehörigen für den Fall ihrer Uebersiedelung auch Stimmrecht in den Volksversammlungen und Zutritt zu Aemtern, wenn auch in beschränkterem Umfange als den Einheimischen und Altbürgern, zugestanden, wofür die spätere Sprache auch das Wort ἰσοπολιτεία verwendet[3]). Dergleichen Begünstigungen waren bald einseitig, bald gegenseitig. Gegenseitige Politie fand z. B. zwischen mehreren Städten auf Kreta statt. Für einseitige Verleihung der Politie

---

1) *Att. Proc.* S. 998 A. 651. Dafs übrigens in den von Athen geschlossenen Verträgen Appellation vom Spruche des Gerichtshofs des andern Contrahenten an das athenische Gericht gestattet war und auch dann der Process ἔκκλητος heifst, beweisen C. I. A. IV 2 n. 88^{d}. 54^{b} Z. 73 f. vgl. Szanto *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XVI S. 41 ff. Pridik *de Cei insulae rebus* p. 102 ff.

2) Vgl. S. 25 A. 3.

3) Vgl. Szanto *das griechische Bürgerrecht* S. 67 ff., der mit Recht weder bei der Zuerkennung an Einzelne noch an ganze Gemeinden einen Unterschied zwischen πολιτεία und ἰσοπολιτεία anerkennt.

ist das bekannteste Beispiel die Aufnahme der Plataier und Samier in das attische Bürgerrecht im peloponnesischen Kriege, wenn sie auch bei den letzteren nicht zur Durchführung gelangt ist[1]). Ein geringeres Mafs solcher Vergünstigung ist es, wenn ein Staat dem andern im Ganzen die Proxenie ertheilt, so dafs jedem Bürger desselben die Ehren 28 und Rechte eines Proxenos zustehen sollen[2]).

2. Von den Amphiktyonien.

Der Name 'Αμφικτύονες, auch 'Αμφικτίονες[3]), bezeichnet eigentlich die Umwohner, also Benachbarte ganz allgemein, wird jedoch speciell von solchen Völkerschaften gebraucht, die bei einem ihnen nahe belegenen Heiligthum dieser oder jener Gottheit zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, um eine gemeinschaftliche Festfeier zu begehn, wobei denn aber auch anderweitige Angelegenheiten zur Sprache gebracht, Streitigkeiten geschlichtet, Bündnisse geschlossen, Unternehmungen zum Angriff oder zur Vertheidigung verabredet werden können. Der berühmteste und umfassendste Verein dieser Art, an welchen vorzugsweise gedacht wird, wenn von Amphiktyonen die Rede ist, war derjenige, dessen religiöser Mittelpunkt der Tempel des Apollon zu Delphi war; aber ähnliche kleinere Vereine hatten sich in den ältesten Zeiten mehrere gebildet zwischen Völkern, die sich entweder durch Stammverwandtschaft oder durch gleiche Interessen, mitunter auch wohl blofs durch die gleiche religiöse Verehrung einer gewissen Gottheit und eines gewissen Heiligthums dazu veranlafst fanden. Von den meisten derselben wissen wir indessen nicht mehr, als eben nur dies, dafs sie existirt haben. So wird uns ein amphiktyonisches Heiligthum, ein Tempel des Poseidon zu Onchestos in Boiotien am kopaischen See, im Gebiete der Stadt Haliartos genannt[4]), von welchem sich mit Sicherheit behaupten läfst, dafs es älter gewesen, als die Einwanderung der Boioter in das Land, und dafs dieser Amphiktyonie auch Landschaften aufserhalb Boiotiens, z. B. Megaris, angehört haben[5]). Festversammlungen benachbarter Staaten in einem gemeinsamen Heiligthum waren auch die Pamboio-

1) (Demosth.) g. Neaira 104 ff. C. I. A. IV 2 n. 1 b.

2) Aufser der unsicheren Andeutung bei Demosth. g. Meid. 50 vgl. die Beispiele bei Monceaux p. 61.

3) Wie περικτίονες bei Homer, Pindar, Herodot u. A. Die andere Form deutet nach Benfey *Wurzellex.* II S. 185 auf ein altes digammirtes 'Αμφικτίϝονες; zwei verschiedene, aber verwandte Wurzeln nimmt an Kretschmer *Zeitschr. f. vgl. Sprachw.* XXXI S. 429 f. 4) Strab. IX S. 412. 5) Vgl. Müller *Orchomenos*[2] S. 233.

tien und das ebenfalls boiotische Daidalenfest, auf welche beide wir später zurückkommen werden[1]). Eine Amphiktyonie mit Festversammlungen im Heiligthum des Poseidon auf der zu Trozen gehörigen Insel Kalau-29 reia bestand einst zwischen Trozen und den argivischen Städten Hermione, Nauplia, Prasiai, Epidauros, der Insel Aigina, dazu Athen und der boiotischen Stadt Orchomenos[2]), also zwischen Mitgliedern, welche weder alle benachbart noch, soviel sich erweisen läfst, desselben Stammes waren, und nur durch gemeinsames Interesse verbunden zu sein scheinen, vielleicht zur Vertheidigung der Seestaaten gegen die Uebermacht der binnenländischen[3]). Später, als Nauplia von Argos, Prasiai von Sparta unterworfen war, traten statt ihrer diese beiden dem Vereine bei, der damals freilich nur noch eine religiöse Bedeutung hatte. Die Dorier scheinen, als sie sich in der Peloponnes festgesetzt hatten, eine Amphiktyonie gestiftet zu haben, deren Mittelpunkt zu Argos war, und der nach der Erzählung bei Pausanias die Messenier ihren Streit mit Sparta zur Entscheidung vorzulegen sich erboten (S. 5). Auch die kleinasiatischen Dorier in Knidos, Halikarnafs und auf den Inseln Kos und Rhodos mit den drei Städten Lindos, Ialysos und Kameiros, waren verbunden zu gemeinschaftlichen Festfeiern des Apollon auf dem triopischen Vorgebirge bei Knidos. Das Fest wurde, wie die meisten ähnlichen, mit Kampfspielen gefeiert, und es war Gesetz, dafs die Sieger ihre Preise — sie bestanden in ehernen Dreifüfsen — nicht mit sich in ihre Heimath nehmen, sondern dort im Tempel des triopischen Gottes weihen sollten. Als einst ein Halikarnassier dies Gesetz übertreten hatte, und von seinem Staat nicht zur Erfüllung desselben angehalten wurde, sollen deswegen die übrigen Städte fortan Halikarnafs von ihrer Verbindung ausgeschlossen haben[4]).

Eine Amphiktyonie dürfen wir auch den Festverein der triphylischen Städte nennen, die als gemeinsames Heiligthum den Tempel des

1) S. unten Kap. 5 und V Kap. 17.

2) Strab. VIII S. 374. Reste des alten Heiligthums sind durch die Ausgrabungen von Wide aufgedeckt worden, vgl. *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XX S. 267 ff.

3) Nicht einen Seebund, wie nicht blofs Müller *Orchomenos*² S. 241 f., sondern auch Curtius *Hermes* X S. 385 = *Ges. Abh.* I S. 211 ff., sondern eine blofse Opfergemeinschaft erkennt in dieser in hellenistischer Zeit erneuerten Amphiktyonie von Wilamowitz *Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött.* 1896 S. 158 ff.

4) Herod. I 144. Mit Recht bezweifelt Sauppe *Götting. Nachr.* 1863 S. 328, dafs der angegebene Grund der Ausschliefsung der wahre gewesen. Dafs die Bevölkerung von Halikarnafs nicht rein dorisch, sondern stark mit Ioniern gemischt war, ist sicher.

Poseidon auf der Bergfeste Samikon hatten, der unter specieller Obhut der Makistier, d. h. der Bewohner der Stadt Makistos oder Makiston stand. Wir hören, dafs den Makistiern auch die Verkündigung des Festfriedens zur Zeit der Feier obgelegen habe[1]). Ebenso mögen wir den Verein der euboischen Städte, dessen Mittelpunkt das Heiligthum der Artemis zu Amarynthos war, als eine Amphiktyonie bezeichnen, zumal da auch jene völkerrechtliche Verabredung zwischen Chal- 30 kis und Eretria, deren wir oben (S. 10) gedacht haben, auf einer Säule im Tempel der Göttin eingegraben war[2]). Wirklich so genannt wird der Verein der ionischen Staaten zur gemeinschaftlichen Verehrung des delischen Apollon, zu der sich die Ionier auf der Insel, die sich der Geburtsort des Gottes zu sein rühmte, versammelten und ein stattliches Fest begingen, dessen Feier und die dabei auch von Weiberchören ausgeführten Gesänge der Verfasser des homerischen Hymnus auf den Apollon preist[3]). Ueber die ältere Beschaffenheit dieser Amphiktyonie ist uns indessen weiter nichts bekannt. Dafs sie für uralt gehalten worden sei, läfst sich aus der Sage von dem delischen Schiff der Athener entnehmen, welches aus Theseus Zeit herstammen sollte, und, fortwährend erneuert, dazu diente, die athenische Festgesandtschaft nach der Insel hinüberzuführen. Aber eine Zeitlang scheint die Feier in Abnahme gekommen zu sein, bis die Athener sie im J. 426 herstellten, in welchem Jahre sie auch die der alten Satzung zuwider durch Gräber verunreinigte Insel reinigten. Seit dieser Zeit wurde theils ein jährliches kleineres, theils ein penteterisches gröfseres Fest begangen, und beide von Athen und ohne Zweifel auch von den übrigen ionischen Staaten durch Theorien beschickt[4]). Die athenischen Theoren hiefsen Deliasten, und wurden aus den vornehmsten Geschlechtern genommen[5]). Der Tempel mit seinen reichen Schätzen stand unter Obsorge und Verwaltung eines Synedrion von Amphiktyonen; in der Zeit des ersten und zweiten Seebundes war dies ausschliefslich oder vorzugsweise aus Athenern gebildet, die auf den inschriftlich erhaltenen Rechnungsurkunden und Inventarverzeichnissen Ἀμφικτύονες Ἀθηναίων heifsen; neben ihnen waren aber auch Behörden der Delier an der Verwaltung des Tempelvermö-

1) Strab. VIII S. 343.

2) Strab. X S. 448. Liv. XXXV 38.

3) Hymn. auf Apoll. 147 ff.

4) Vgl. C. F. Hermann *de theoria Deliaca* (Gött. 1846) und über das Fest Homolle *Dictionn. d. antiq.* u. Delia. Schöffer a. d. S. 32 A. 1. a. O. p. 35 ff. Eine delische Hepteteris erwähnt Aristot. St. d. A. 54, 7.

5) Vgl. Töpffer *Hermes* XXIII S. 321 ff. = *Beitr. z. gr. Alterth.* S. 118 ff.

gens betheiligt, die später an sie allein überging[1]). Festversammlungen der asiatischen Ionier waren auch die Panionien zu Ehren des helikonischen Poseidon auf dem Vorgebirge Mykale im Gebiet von Priene. Zu den zwölf ionischen Städten, Milet, Myus, Priene, Ephesos, Kolophon, Lebedos, Teos, Klazomenai, Phokaia, Erythrai, sammt den Inseln Samos und Chios, trat später auch Smyrna hinzu, welches früher zu den Aioliern gehört hatte[2]). Endlich wurde auch zu Ephesos ein Fest der Artemis von den Ioniern gemeinschaftlich gefeiert[3]).

31 In unseren Quellen wird nun freilich der Name einer Amphiktyonie von den beiden zuletzt erwähnten Festvereinen nicht gebraucht, und ebensowenig von den oben aufgeführten boiotischen, triphylischen, euboischen und dorischen[4]); aber ein in dem Wesen derselben liegender Grund, weswegen sie nicht so heifsen dürfen, ist schwer zu erkennen. Dafs etwa die mehr oder weniger politische oder rein gottesdienstliche Natur der Vereine, die mehr oder weniger festgeschlossene Zahl der Mitglieder, die so oder anders geregelte Form der Vereinigung den Unterschied in der Benennung begründet habe, läfst sich wenigstens nicht nachweisen. Politisches und Religiöses war ebensowohl bei solchen, die mit jenem Namen benannt werden, als bei andern, die nicht so benannt werden, gemischt; die kalaurische Amphiktyonie war schwerlich ohne politischen Zweck geschlossen, ebensowenig als die Verbindung der boiotischen Staaten, die gemeinschaftlich die Pamboiotien feierten, oder der euboischen, die sich im Heiligthum der amarynthischen Artemis versammelten. Auch der Umstand, dafs in einigen, wie eben in dem boiotischen Verein, ein dirigirender Vorort an der Spitze stand, in andern nicht, kann den Unterschied der Benennung nicht begründet haben; denn während in der delischen Amphiktyonie entschieden Athen als Vorort erscheint, ist gerade in derjenigen Ver-

1) Die früher bekannten Urkunden (C. I. A. II n. 813—828) sind namentlich von Böckh in mehreren Abhandlungen verwerthet. Durch die französischen Ausgrabungen auf Delos ist eine grofse Menge von Inschriften hinzugekommen, die aber bisher nur zum Theil veröffentlicht sind. Einen vorläufigen Ueberblick giebt v. Schöffer *de Deli insulae rebus* (Berlin 1889).

2) Herod. I 142 f. 148. Strab. XIV S. 633. 639. Die Verlegung der Panionien nach Ephesos (Diod. XV 49) war nur vorübergehend, vgl. Strab. VIII S. 384. Inschriften bei Dittenberger *Syll.*² n. 189. 177.

3) Thukyd. III 104. Dionys R. A. IV 25.

4) Zu beachten ist jedoch, dafs nach Pausan. IX 34, 1 Itonos ein Sohn des Amphiktyon hiefs. Dies deutet auf den Namen einer Amphiktyonie für den Festverein um den Tempel der itonischen Athene, welcher eben das Heiligthum der Pamboiotien war.

bindung, die vorzugsweise diesen Namen führt, von keinem Vororte die Rede.

Wie nun dem auch sein möge, die berühmteste unter allen Amphiktyonien und die, von der uns deswegen auch am meisten Einzelnes bekannt ist, war die delphische oder pythische, zu deren Betrachtung wir nun übergehen. Die delphische oder pythische nennen wir sie, weil ihr gemeinschaftliches Hauptheiligthum der Tempel des pythischen Apollon zu Delphi war. Sie hatte indessen noch ein anderes gemeinschaftliches Heiligthum in der Nähe von Pylai oder Thermopylai, den Tempel der Demeter, die deswegen auch die amphiktyonische (Ἀμφικτυονίς) hiefs, zu Anthele oder Anthene, einer Kome im Gebiete der Malier. Nichts ist wahrscheinlicher, als dafs hier der ursprüngliche Vereinigungspunkt einer Amphiktyonie anzunehmen sei, der sich nachher andere entfernter wohnende Stämme anschlossen, was denn zur Folge hatte, dafs auch das Hauptheiligthum dieser angeschlossenen, weil es ein hochgeehrtes und angesehenes war, ebenfalls zum Bundes- 32 heiligthum für alle wurde, gegen welches das andere in die zweite Stelle zurücktrat. Doch wurden nach diesem fortwährend die Versammlungen, auch wenn sie zu Delphi waren, pylaiische, und die Gesandten der Bundesstaaten Pylagoren genannt. Geschichtliche Kunde über die Entstehung und Erweiterung dieses Amphiktyonenvereins giebt es begreiflicher Weise nicht. Die Sage nennt den Stifter Amphiktyon, und macht ihn zum Bruder des Hellen; ihm war auch ein Heiligthum zu Anthele geweiht. Es erhellt also wenigstens, dafs man sich den Verein uralt, so alt als den Namen der Hellenen selbst dachte. Dann soll der König Akrisios von Argos in diese Gegend gekommen und die delphische Amphiktyonie nach dem Muster der pylaiischen gestiftet haben[1]). Zu untersuchen, welche geschichtliche Thatsachen dieser Sage zu Grunde liegen mögen, ist hier nicht der Ort; wir begnügen uns mit der Angabe, dafs, soweit es sich historisch nachweisen läfst, folgende zwölf Völkerschaften der Amphiktyonie angehörten: die Malier, die phthiotischen Achaier, die Ainianen (Oitaier), die Doloper, die Magneten, die Perrhaiber, die Thessaler, die Lokrer, die Dorier, die Phokier, die Boioter, die Ionier[2]). Man sieht also, dafs

1) Schol. Eurip. Orest. 1094. Nach Andern freilich sollte auch die delphische Amphiktyonie von Amphiktyon gestiftet sein, Pausan. X 8, 1.

2) Die Liste bei Aischin. παραπρ. 116, in der nur durch Schreibversehen der Name der Doloper ausgefallen ist. Denn dafs dieser zu ergänzen ist, wie zuerst Wesseling gesehen hat, ist jetzt jedem Zweifel entrückt durch die inschriftlichen

keineswegs sämmtliche griechische Völkerschaften in dem Vereine waren. Es fehlen die Aitolier, die Akarnanen, die Eleier sammt den Pisaten und Triphyliern, die in Argolis zu Hermione und Asine, auf Euboia zu Karystos und Styra angesessenen Dryoper; es fehlen auch die peloponnesischen Achaier, da als Amphiktyonen immer nur die phthiotischen genannt werden[1]), sei es nun, daſs damals, als der Verein geschlossen wurde, beide Zweige des achaiischen Stammes schon von einander getrennt waren, sei es daſs, wie eine minder wahrscheinliche Annahme will, der Name Achaier gar nicht als Zeichen von Stammeseinheit angesehen werden dürfe[2]). Von jenen amphiktyonischen Völkern aber ist es abgesehen von den Ioniern gewiſs, daſs sie alle früher theils in Thessalien theils zunächst südlich von Thessalien, um den Parnaſs und östlich von diesem, gewohnt haben. Die Thessaler sollen 33 erst nach dem troischen Kriege aus dem benachbarten Thesprotien in das nachher von ihnen genannte Land eingedrungen sein. Demnach würden sie nicht schon zu den ältesten Mitgliedern des Amphiktyonenvereins gehören können, da der Anfang dieses mit Wahrscheinlichkeit früher zu setzen ist, und man hat deswegen vermuthet, daſs sie vielleicht an die Stelle der früher dazu gehörigen, nachher aber ausgeschlossenen Dryoper getreten seien[3]) oder daſs nicht alle Thessaler erst so spät in Thessalien eingewandert seien, sondern ein Theil von ihnen schon früher dort gesessen habe, zu welchem dann, nach dem troischen Kriege, neue Schaaren ihrer Stammesgenossen aus Thesprotien hinzugekommen, durch welche das ganze Land unterworfen, die Einwohner theils unterjocht, theils vertrieben worden[4]). Als sicher darf gelten, daſs die pylaiische Amphiktyonie bestanden haben muſs, ehe die Perrhaiber, Magneten und phthiotischen Achaier in ein Abhängig-

---

Verzeichnisse der Amphiktyonen aus der Zeit Philipps und Alexanders *Bull. de corr. Hellen.* XX p. 206f. XXI p. 322. Statt der Ainianen nennt Aischines mit ungenauem Ausdruck die Oitaier, die in weiterem Sinne auch die Malier einschlieſsen, während in späteren Listen sie als selbständiges Volk neben den Ainianen und Maliern auftreten. Vgl. Bürgel *die pylaeisch-delphische Amphiktyonie* (München 1877) S. 61ff., die letzte zusammenfassende Darstellung, die freilich durch die jüngsten, erst zum Theil veröffentlichten inschriftlichen Funde der französischen Ausgrabungen in vielen Stücken antiquirt ist.

1) Denn bei Diodor XVI 29, wo sonst Ἀχαιοὶ καὶ Φθιῶται gelesen wurde, ist in den neueren Ausgaben das καί mit Recht getilgt.

2) Vgl. Bd. I S. 7 A. 1.

3) Briefe der Sokratiker S. 631 Herch. Vgl. Hermann *Staatsalt.* S. 92 Thums.

4) So meint nach Tittmann *Bund d. Amphiktyonen* (1812) S. 26 Buttmann *Mythol.* II S. 262f.

keitsverhältnifs zu den Thessalern geriethen, da sie sonst nicht gleiches Stimmrecht mit diesen erhalten hätten. Und die Zugehörigkeit der beiden ersteren Völkerschaften zu einem Vereine, dessen Mittelpunkt von ihren geschichtlichen Wohnsitzen im Norden und Osten Thessaliens weit abliegt[1]), findet ihre einfachste Erklärung in der Annahme, dafs dieser Verein sich vor Ausbreitung der Thessaler in der nach ihnen benannten Landschaft gebildet hat, die eine Verdrängung der früheren Bevölkerung in die gebirgigen Grenzbezirke zur Folge haben mufste. Die Betheiligung der Ionier wird ihren Grund in ihrer Ansässigkeit im Norden von Euboia haben. Dafs aber von der Vertretung des ionischen Stammes die Athener so wenig ausgeschlossen werden konnten, wie die Beherrscher der Peloponnes von der Vertretung der Dorier, wird zu der Verdoppelung der ursprünglichen zwölf Stimmen geführt haben[2]), die auch die Theilung der lokrischen Stimme zwischen den westlichen und östlichen Lokrern ermöglichte. Die Erhebung von Delphi zum andern Mittelpunkte der Amphiktyonie liegt jedenfalls der Zeit des ersten heiligen Kriegs, von dem bald die Rede sein wird, erheblich voraus. Schon in den Blutgesetzen des Drakon war dem flüchtigen Mörder geboten, sich von den amphiktyonischen Heiligthümern fern zu halten[3]).

Alle diese zwölf Völkerschaften nun waren in der Amphiktyonie formell gleichberechtigte Glieder, so ungleich an Ausbreitung und Macht sie auch in der späteren Zeit erscheinen, wo einige von ihnen ganz unbedeutend, zum Theil nicht einmal politisch unabhängig waren, andere dagegen mächtige Staaten gegründet hatten, welchen das Recht der Amphiktyonie ebenfalls zukam. Diese Gleichberechtigung darf als Beweis gelten, dafs bei der Stiftung des Vereins die Machtverhältnisse der zusammentretenden Völker noch im Ganzen gleich waren. Der Zweck aber, zu welchem sie zusammentraten, war schwerlich blofs Befriedigung eines religiösen Dranges zur gemeinschaftlichen Verehrung der Demeter oder des Apollon, sondern zugleich eine völkerrechtliche

1) Diese Thatsache hat zu der von Curtius *Griech. Gesch.* I⁴ S. 100f. aufgestellten und von Bürgel a. a. O. S. 23ff. aufgenommenen Hypothese von einer besonderen Amphiktyonie am Olympos geführt, an welche die pylaiische erst später sich angeschlossen habe.

2) Dagegen wollte Schömann im Zusammenhang mit seiner Bd. I S. 327 A. 2 erwähnten Deutung der Xuthossage den Zutritt der Athener zu dem Verein aus ihrer Verschmelzung mit einem amphiktyonischen Volke erklären, das aus Thessalien zu ihnen eingewandert sei.

3) Demosth. g. Aristokr. 37f. Anders urtheilt Bürgel S. 48.

Einigung, theils um sich gegen gemeinschaftliche Feinde zu verstärken, theils um gegenseitige Entzweiungen entweder friedlich zu schlichten, 34 oder wenigstens allzu feindselige und vernichtende Kämpfe zu hindern. Hierauf deutet, was uns von den amphiktyonischen Satzungen bekannt ist, zu deren Befolgung die Bundesglieder sich durch feierliche Eide verpflichteten. Eine derselben — die einzige dieser Art, die uns überliefert ist — gebietet, keine amphiktyonische Stadt zu zerstören, keiner das Trinkwasser abzuschneiden, im Kriege sowenig als im Frieden; so ein Staat dawider handelt, sollen die übrigen gegen ihn zu Felde ziehn und ihn vertilgen. — In der Folgezeit, als die Verhältnisse sich so gestaltet hatten, dafs eine politische Wirksamkeit der Amphiktyonen kaum noch möglich war, tritt uns vorzugsweise nur ihre religiöse Bedeutung entgegen, besonders in Beziehung auf das delphische Heiligthum. Der hierauf bezügliche Theil ihres Eides enthielt das Gelöbnifs: 'so Jemand das Eigenthum des Gottes beraube, oder Mitwisser und Mitberather zu einer Unternehmung gegen das Heiligthum sei, solchen zu strafen mit Hand und Fufs, mit Wort und aller Macht'[1]. Und was uns von Beschlüssen und Mafsregeln der Amphiktyonen, von Klagen, die bei ihnen angebracht worden, von Entscheidungen, die sie gefällt haben, berichtet ist, bezieht sich denn auch zum grofsen Theil auf den delphischen Tempel. Nach altem Rechte sollten die nach Delphi wallfahrenden Pilger von Abgaben und Zöllen frei sein; diesem Rechte zuwider hatten die Krisaier von denen, die durch ihr Gebiet zogen, schwere Zölle erhoben und den Abmahnungen der Amphiktyonen nicht nur kein Gehör gegeben, sondern sich selbst noch Unbilden gegen sie und gegen das Eigenthum des Gottes zu Schulden kommen lassen. Deswegen wurde Krieg gegen sie beschlossen — der erste sogenannte heilige Krieg, der im Jahr 590 mit Zerstörung ihrer Stadt und Weihung ihres Gebietes zum Eigenthum des Tempels endigte[2]. In Megaris war eine aus der Peloponnes nach Delphi ziehende Theorie (oder Festgesandtschaft) von trunkenen Megarern verletzt, und da der Staat, in welchem damals zügellose Demokratie herrschte, den Frevel unbestraft liefs, so nahmen die Amphiktyonen die Sache in die Hand, schickten ein Heer nach Megaris und bestraften die Schuldigen theils mit dem Tode, theils mit Verbannung[3].

1) Aischin. παραπρ. 115.
2) Aischin. g. Ktes. 107 ff. Strab. IX S. 418.
3) Plutarch quaest. gr. 59.

Als der delphische Tempel im Jahre 548 abgebrannt war, sorgten die Amphiktyonen für den Wiederaufbau und schlossen den Contract darüber mit den Unternehmern ab[1]). Als die Phokier von den Delphiern beschuldigt wurden, das Gebiet des Tempels verletzt zu haben, wurde ihnen dafür eine Buſse zu zahlen auferlegt, und da sie diese nicht zahlten, ward dies Veranlassung zu einem zweiten heiligen Kriege, 355 bis 346; und einen dritten veranlaſste im Jahre 340 ein ähnliches den amphissaiischen Lokrern Schuld gegebenes Vergehen. Die Aufsicht darüber, daſs das heilige Land unbebaut blieb, soweit es nicht zu Tempelzwecken Verwendung fand, wie namentlich als Weide für die heiligen Heerden, bildete jederzeit eine wichtige Obliegenheit des Amphiktyonenraths, die mit seinen sonstigen Aufgaben durch eine uns leider nur lückenhaft erhaltene Ordnung des Jahres 380 neu geregelt wurde[2]). Insbesondere lag die Verwaltung des Vermögens des delphischen Heiligthums in seinen Händen[3]).

In specieller Beziehung zum delphischen Heiligthum steht ferner die Anordnung und Leitung der pythischen Spiele, die von den Amphiktyonen nach dem ersten heiligen Kriege übernommen wurde, und wovon später mehr zu sagen sein wird. Gewissermaſsen läſst sich auch der Beschluſs hierher ziehen, den die Amphiktyonen über das nach der Schlacht bei Plataia in dem Tempel gestiftete Siegesdenkmal faſsten. Pausanias hatte nämlich einen Dreifuſs aufgestellt, dessen Inschrift ihn allein als den Stifter des Denkmals nannte. Darüber wurde Beschwerde erhoben, namentlich von den Plataiern, und die Amphiktyonen verordneten, daſs die Inschrift vertilgt und dafür eine andere gesetzt würde, welche die Namen sämmtlicher Staaten enthielt, die an der Schlacht theilgenommen hatten[4]). Endlich mögen wir unter gleichem Gesichtspunkte auch noch den Beschluſs betrachten, daſs dem Skionaier Skyllis und seiner Tochter, welche beide bei Artemision als Taucher gegen die Flotte der Perser ausgezeichnete Dienste geleistet hatten, Ehrensäulen in dem delphischen Heiligthum errichtet werden sollten[5]). Aber von allgemeinerer, keineswegs bloſs auf dies Heiligthum bezüglicher Bedeutung ist der Beschluſs zu Ehren der bei Thermopylai Gefallenen, denen die Amphiktyonen

1) Herodot II 180. V 62. Aristot. St. d. A. 19, 4. Philoch. im Schol. Pind. P. 7, 9. Paus. X 5, 3. Vgl. Pomtow *N. Rhein. Mus.* LI S. 329 ff. Homolle *Bull. d. corr. Hell.* XX p. 641 ff.

2) C. I. A. II n. 545. 3) Vgl. Bürgel a. a. O. S. 180 ff.

4) (Demosth.) g. Neaira 97 f.

5) Paus. X 19, 1. Vgl. Anth. Pal. IX 296, wo er Skyllos heiſst.

ein Denkmal an der Stelle selbst, wo sie gefallen waren, errichten ließsen, mit einer Inschrift, die einfach nur besagte, daſs einst viertausend Peloponnesier hier gegen dreihundert Myriaden der Feinde gekämpft hätten[1]); ebenso der Beschluſs, durch welchen der Malier Ephialtes für vogelfrei erklärt wurde, weil er den Persern den Weg über das Gebirge gezeigt hatte, auf welchem die Griechen umgangen werden konnten[2]). Wenn ferner die Spartaner nach der Schlacht bei Plataia den Antrag an die Amphiktyonen stellten, alle Staaten, die sich dem Kampf entzogen hatten, von der Verbindung auszuschlieſsen[3]) — was 36 freilich nicht zur Ausführung kam — so ist auch hier keine besondere Beziehung auf das Heiligthum zu erkennen, ebensowenig als darin, daſs späterhin Alexander sich von den Amphiktyonen zum Anführer gegen die Perser ernennen lieſs[4]). Endlich, wenn über streitiges Asylrecht dieses oder jenes griechischen Tempels von ihnen entschieden[5]), wenn zu Kimons Zeit die Doloper auf Skyros wegen Seeräuberei[6]) und später die Spartaner wegen der treulosen Einnahme der thebanischen Burg, der Kadmeia, zu Geldbuſsen verurtheilt wurden[7]), so ergiebt sich aus diesen und ähnlichen Beispielen unverkennbar, daſs die Amphiyoktnenversammlung sich selbst als einen Gerichtshof betrachtete, der über die Beobachtung des Völkerrechts unter den griechischen Staaten zu wachen und Verletzungen desselben zu ahnden berufen sei. Aber freilich daſs ihre Wirksamkeit in dieser Beziehung in Anspruch genommen, oder daſs sie, wenn sie in Anspruch genommen war, auch respektirt wurde, kam nicht oft vor, und gerade in solchen Fällen, wo es zum Heil Griechenlands am meisten zu wünschen gewesen wäre, daſs ein völkerrechtlicher Gerichtshof unparteiisch und nachdrücklich einschritte, ist von einer Thätigkeit der Amphiktyonen keine Spur zu finden. Dies erklärt sich, abgesehn von andern Umständen, schon allein aus dem Widerspruch zwischen den ungleichen Machtverhältnissen der griechischen Staaten und ihrer gleichen Berechtigung in der Amphiktyonie. Sparta oder Athen waren mächtiger, als daſs sie sich einer Versammlung hätten unterordnen mögen, zu welcher die volle Hälfte der gleichberechtigten Mitglieder von kleinen und unbedeutenden, nicht einmal politisch selbständigen, sondern mehr oder weniger von den Thessalern abhängigen Völkerschaften gesandt wurde. Ihre Politik,

1) Herod. VII 228. 2) Ders. VII 213. 3) Plutarch Themist. 20.
4) Diodor XVII 4. 5) Tacit. Ann. IV 14. 6) Plutarch Kim. 8.
7) Diodor XVI 23 u. 29.

welche die der übrigen gröſstentheils bestimmte, ging ihre eigenen Wege, und die Amphiktyonen konnten gar nicht daran denken, sie hierin zu hindern. Sie beschränkten sich deswegen auf gleichgültige, mit den Interessen der Groſsmächte nicht collidirende Gegenstände, namentlich Angelegenheiten des delphischen Tempels.

Die Versammlungen der Amphiktyonen fanden regelmäſsig zweimal jährlich statt, im Herbste und im Frühling. Die Versammlungsorte 37 waren Delphi und Thermopylai, oder vielmehr das nahebelegene Anthele, und zwar für beide Versammlungen, so daſs die Abgeordneten sich jedesmal zuerst nach Anthele und dann nach Delphi begaben[1]). Es kamen aber auch auſserordentliche Versammlungen vor[2]). Jede der zwölf Völkerschaften beschickte die Versammlung durch zwei Gesandte, welche den Namen Hieromnemones führten, d. h. Besorger der heiligen Angelegenheiten. Diese wurden, wenigstens zu Athen im Zeitalter des peloponnesischen Krieges, durchs Loos gewählt[3]), und bekleideten ihr Amt nicht, wie man fälschlich gemeint hat, lebenslänglich, sondern nur auf ein Jahr; bei anderen Stämmen scheinen längere Wahlperioden bestanden zu haben[4]). Unter den mehreren zu einer und derselben Völkerschaft gehörigen Staaten fand natürlich eine gewisse Ordnung und Reihenfolge in der Beschickung der Versammlungen statt, und es scheint daſs die mächtigeren hierin einen Vorzug vor den minder mächtigen hatten und öfter an die Reihe kamen, oder wie Athen unter den Ioniern, sogar jede Versammlung beschickten, während die geringeren unter einander abwechselten[5]). Als auch andere Stämme seit 346 auf einzelne Stimmen beschränkt waren, wurden sie natürlich nur durch

1) Für Delphi beweisen dies die dort gefundenen Amphiktyonenbeschlüsse, die theils in der Herbstversammlung (Πυλαία ὀπωρινή), theils in der Frühjahrsversammlung (Πυλαία ἠρινή) gefaſst sind, für Anthele auſser Strab. IX S. 429 der Epitaphios des Hypereides. Denn hier heiſst es nach Erwähnung des von Leosthenes in der Nähe von Thermopylai gewonnenen Sieges, col. 7, 25 ἀφικνούμενοι γὰρ οἱ Ἕλληνες ἅπαντες δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὴν Πυλαίαν θεωροὶ γενήσονται τῶν ἔργων τῶν πεπραγμένων αὐτοῖς. Die Folge εἰς Πύλας καὶ εἰς Δελφούς giebt Aischin. g. Ktesiph. 126.

2) Aischin. g. Ktesiph. 124, wo die Versammlung nach Thermopylai berufen wird.

3) Aristoph. Wolk. 623.

4) Sauppe *de amphictionia delphica et hieromnemone attico* (1873) p. 11f. = *Ausgew. Schr.* S. 667f. Bourguet *Bull. de corr. Hell.* XX p. 238f. Die Angaben von Bürgel S. 117 A. 18. 18ᵃ beruhen auf Irrthum.

5) Die zweite ionische Stimme wird in den erhaltenen Listen überall von den Euboiern geführt (Chalkis oder Histiaia), von den dorischen die eine regelmäſsig von dem Mutterland Doris, die andere von den Peloponnesiern (neben Lakedaimon Argos, Epidauros oder Sikyon). Ueber Aischin. παραπρ. 116 s. Sauppe a. a. O. p. 5 = 661.

einen Hieromnemon im Amphiktyonenrath vertreten, während die starke Vertreterzahl (von 5 bis zu 15), welche die Aitolier im dritten Jahrhundert stellen, sich daraus erklärt, dafs der aitolische Bund über die Stimmen der ihm angehörenden Staaten zu verfügen hatte[1]). Zugeordnet waren den Hieromnemonen die sogenannten Pylagoren, und zwar nicht blofs einer aus jedem Staate, sondern mehrere, wie z. B. von Athen neben einem Hieromnemon drei Pylagoren geschickt wurden[2]). Diese wurden durch Cheirotonie gewählt[3]), und hatten ohne Zweifel die Bestimmung, dem Hieromnemon mit Rath und Hülfe beizustehn, zumal da das Loos, durch welches dieser ernannt wurde, nicht immer gerade einen tüchtigen und geschäftskundigen Mann traf. Die Pylagoren hatten deswegen das Recht, den Versammlungen beizuwohnen, an den Berathungen Theil zu nehmen, für oder wider eine Sache zu sprechen, und konnten also einen sehr bedeutenden Einflufs ausüben. Aber wenn es zur Abstimmung kam, so stimmten allein die Hieromnemonen[4]), welche darum im Eingange der Amphiktyonenbeschlüsse aufgeführt zu werden pflegen. Einer von diesen führte den Vorsitz, leitete die Verhandlungen und liefs abstimmen. Bis zur Usurpation der Aitolier lag der Vorsitz in der Hand der Thessaler[5]), deren Hieromnemonen darum in den Beschlüssen an erster Stelle genannt werden. In Inschriften aus späterer Zeit[6]) werden ἀγορατροί genannt, ein Name, der gleichbedeutend mit Pylagoren ist.

Es versteht sich übrigens von selbst, dafs jedem amphiktyonischen Staate, auch wenn er nicht an der Reihe war einen Hieromnemon abzuordnen, doch frei stand, Gesandte zu schicken, um den Gang der Verhandlungen zu beobachten und möglicher Weise im Interesse des Staates Einflufs darauf zu üben, wozu es ja immer genug Mittel und Wege gab, wenn sie auch nicht berechtigt waren an den Sitzungen selbst Theil zu nehmen. Auch aufser solchen Gesandten aber war an den Versammlungsorten der Amphiktyonen, namentlich zu Delphi, jedesmal eine nicht geringe Anzahl von Leuten aus allen Theilen

1) Vgl. Pomtow *N. Jahrb. f. Phil.* CXLIX S. 555. Dittenberger *Hermes* XXXII S. 168 ff. 2) Aischin. g. Ktesiph. 115.

3) Aischin. g. Kt. a. a. O. Demosth. v. Kranz 149.

4) Dies geht aus den Erzählungen des Aischines und Demosthenes a. a. O. hervor. Ueber das beschränkte Stimmrecht der ἀγορατροί auf den jüngern Inschriften vgl. Bürgel S. 118.

5) Vgl. A. Schäfer *Demosth. u. s. Zeit* II² S. 288 A. 2.

6) Zuerst auf dem bald nach 278 gefafsten Decret, das den dionysischen Künstlern in Athen ἀσυλία und ἀτέλεια bewilligt, C. I. A. II n. 551 A.

Griechenlands anwesend; wir wissen, dafs auch Märkte dort gehalten wurden. Mitunter geschah es nun, dafs der vorsitzende Hieromnemon eine allgemeine Versammlung aller aus den amphiktyonischen Völkerschaften Anwesenden berief, nicht freilich um mit ihnen zu berathen, sondern um die Beschlüsse ihnen kund zu thun; wobei es denn aber nicht fehlen konnte, dafs die Versammlung auch ihre Stimmung und Gesinnung zu erkennen gab, und dadurch einen Einflufs auf die Mafsregeln ausübte[1]).

Demosthenes[2]) nennt einmal die Amphiktyonenversammlung seiner Zeit das Schattenspiel zu Delphi; und nach dem, was wir oben über ihre geringe Wirksamkeit gesagt haben, können wir uns über diesen Ausdruck nicht wundern. Leider aber liefs dies Schattenspiel, wenn es auch unvermögend war, etwas für die Einigung und Stärkung der 39 Gesammtheit zu wirken, sich bisweilen als ein pafsliches Werkzeug gebrauchen, um unter dem Vorwande geheiligter Interessen des Tempels die wichtigeren Interessen einer heilsamen Politik zu verrathen. So geschah es in dem zweiten der oben erwähnten heiligen Kriege. Die Phokier waren von den Delphiern beschuldigt, das Gebiet des Tempels verletzt zu haben. Ueber den Grund dieser Beschuldigung können wir kein bestimmtes Urtheil fällen; wir wissen nur, dafs seit langer Zeit zwischen jenen beiden Spannung und Hader bestand, indem die Phokier sich ein Recht über Delphi, als zu ihrer Landschaft gehörig, zuschrieben, die Delphier aber sich als völlig frei und selbständig zu behaupten suchten. Sie fanden Unterstützung bei den alten Gegnern der Phokier, den Thebanern und Thessalern, von denen die letzteren über die Mehrzahl der amphiktyonischen Stimmen zu verfügen im Stande waren. Von diesen wurden die Phokier zu einer grofsen Geldbufse verurtheilt; anstatt aber die Bufse zu zahlen, besetzten sie vielmehr das Gebiet von Delphi und brachten also auch den Tempel in ihre Gewalt. So entbrannte jener sogenannte heilige Krieg, in welchem freilich von beiden Seiten gefrevelt wurde, am heillosesten jedoch von den Gegnern der Phokier dadurch, dafs sie am Ende den schlimmsten Feind Griechenlands, den König Philipp von Makedonien, zu Hülfe riefen. Jetzt wurden die Phokier besiegt, ihre Städte wurden zerstört, sie selbst wurden aus der Zahl der amphiktyonischen Völker ausgestofsen, die beiden Stimmen, die sie geführt hatten, dem Makedonier

1) Aischin. g. Ktesiph. 124.
2) Rede üb. d. Fried. 25.

übertragen[1]), und so diesem förmlich das Recht gegeben, sich in die innersten Angelegenheiten Griechenlands einzumischen. Und dazu verschafften ihm bald nachher bereitwillige Werkzeuge die Gelegenheit. Gegen die Lokrer von Amphissa wurden ähnliche Beschuldigungen wie vorher gegen die Phokier hervorgesucht; die Amphissaier wurden recht geflissentlich gereizt, sich an den Amphiktyonen zu vergreifen, worauf denn natürlich Krieg gegen sie beschlossen und die Anführung dem neuen Bundesgliede, dem Philipp, übertragen wurde. Dieser hatte schon vorher Sorge getragen, sich der Zugänge zu Griechenland zu versichern, drang nun rasch durch Thessalien und Phokis und besetzte die den Zugang von dort nach Boiotien beherrschende Festung Elateia. Es war aber klar, und wurde auch von ihm selber nicht verhehlt, dafs er es weniger auf Amphissa als auf die Athener abgesehen habe, die einzigen unter den Griechen, die seinen Planen noch im Wege standen, und sich auch an jenem Beschlufs gegen Amphissa 40 nicht betheiligt hatten. Mit ihnen verbanden sich nun auch die Thebaner, denen Demosthenes die Augen geöffnet hatte; aber in der entscheidenden Schlacht bei Chaironeia fiel der Sieg dem Philipp zu. Von nun an war die Freiheit Griechenlands verloren.

Von einer politischen Bedeutung der Amphiktyonen konnte in der folgenden Zeit natürlich noch weniger als vorher die Rede sein. Zwar wurden sie in dem Bundesvertrage, welchen Philipp nach der Schlacht bei Chaironeia den Griechen auferlegte, zum Gerichtshofe über die Bundbrüchigen bestellt[2]), und wir hören auch von amphiktyonischen Processen, die dem Demosthenes von seinen Gegnern angedroht worden[3]); von wirklich verhandelten Processen dieser Art wird aber nichts berichtet, und als später die Spartaner unter Agis gegen die Makedonier aufstanden, wurde darüber nicht vor den Amphiktyonen, sondern vor dem zu Korinth versammelten Bundesrathe verhandelt[4]). Die Wirksamkeit der Amphiktyonen war schon seit Ende des zweiten heiligen Kriegs durch die Sorge für das delphische Heiligthum um so mehr in Anspruch genommen, als der im sechsten Jahrhundert er-

1) Gleichzeitig mit Philipp wurden auch die Delphier in den Bund aufgenommen, denen die Perrhaiber und Doloper je eine Stimme abgeben mufsten, wie sich aus den S. 33 A. 2 angeführten Inschriften ergiebt. Zugleich sind auch die zwei Stimmen der Malier zwischen ihnen und den Oitaiern getheilt worden.

2) Pausan. VII 10, 10.

3) Demosth. v. Kranz 322. Aischin. g. Ktesiph. 161, vgl. 254.

4) Diodor XVII 73.

baute (S. 37) Tempel bereits vor dem Kriege durch ein Erdbeben vernichtet worden war und seine Wiederherstellung eine längere Reihe von Jahren in Anspruch nahm[1]). Im dritten Jahrhundert aber gerieth Delphi in die Gewalt der in früherer Zeit gar nicht zu den amphiktyonischen Völkern gehörigen Aitolier, die, wie unten zu zeigen, eine nicht geringe Zahl von Staaten zu einem mächtigen Bund vereinigten und in dem von ihnen beherrschten Amphiktyonenverein ein brauchbares Werkzeug ihrer Politik fanden[2]). Seit wann die Aitolier Delphi besessen haben, läfst sich nicht genau angeben; doch hören wir, dafs schon im J. 290 von Demetrios dem Poliorketen die Pythien zu Athen gefeiert wurden, weil die Aitolier Delphi besetzt hatten[3]). Ein Versuch, den der spartanische König Areus um 280 machte, sie aus dem heiligen Gebiete zu vertreiben, blieb ohne Erfolg[4]). Zur herrschenden Stellung im Amphiktyonenrath verhalf ihnen aber erst, dafs sie das wesentlichste Verdienst um die Ueberwindung der Gallier sich erwarben, die im J. 279 in Griechenland einbrachen und bis Delphi vordrangen, dort aber eine entscheidende Niederlage erfuhren. Zum Gedächtnifs der Rettung wurde von den Aitoliern das Fest der Soterien gestiftet, das alljährlich in Delphi zu Ehren des Zeus Soter und des pythischen Apollon mit musischen, wie hippischen und gymnischen Spielen begangen und zu dem ganz Griechenland geladen wurde[5]). An dem Kampfe gegen die Gallier hatten auch die Phokier so rühmlichen Antheil genommen, dafs deswegen ihre Ausschliefsung aus der Amphiktyonie widerrufen wurde[6]). Die Makedonier dagegen werden in dieser 41 Zeit nicht als Mitglieder erwähnt, und scheinen ihre Stimmen an den aitolischen Stamm verloren zu haben. Die wechselnden Geschicke des aitolischen Bundes spiegeln sich wieder in der wechselnden Zahl seiner Vertreter im Amphiktyonenrath, bis nach seiner Demüthigung

1) Vgl. Homolle *Bull. d. corr. Hell.* XX p. 677ff.

2) Vgl. Polyb. IV 25, 8. Dafs die Aitolier ihre Aufnahme unter die Amphiktyonen dem Philipp von Makedonien verdankt haben, wie man vermuthet hat, ist durch die S. 33 A. 2 erwähnten Inschriften jetzt widerlegt.

3) Justin. XXIV 1.

4) Plutarch Demetr. 40.

5) C. I. A. II n. 323. *Bull. d. corr. Hell.* V p. 300ff. Die Listen der Sieger in den musischen Agonen von vier Soterienfeiern, die nach Pomtow *N. Jahrb.* CXLIX S. 501ff. noch vor Mitte des dritten Jahrhunderts gehören, nennen bereits neun aitolische Hieromnemonen, während noch in dem S. 40 A. 6 angef. Beschlufs deren nur zwei sind.

6) Pausan. X 8, 2. Zuerst erscheinen die Phokier wieder auf dem in der vorigen Anmerkung genannten Amphiktyonendecret.

durch die Römer im Jahre 189 die Aitolier wieder aus dem Collegium der Hieromnemonen verschwinden[1]).

Eine ganz neue Organisation erhielt die Amphiktyonie unter Augustus. Was darüber berichtet wird[2]), ist dieses: die Magneten, Malier, Ainianen, Perrhaiber und phthiotischen Achaier wurden mit den Thessalern zusammengeworfen und hörten also auf, besondere Stimmen zu führen; die Doloper existirten damals nicht mehr als eigenes Volk, und fielen also aus; dagegen trat die von Augustus nach dem Siege bei Actium gestiftete Stadt Nikopolis in Akarnanien an ihre Stelle. Zur Zeit des Pausanias bestand die Amphiktyonenversammlung aus dreifsig Deputirten; Nikopolis, Makedonien und Thessalien sandten je sechs, zusammen also achtzehn, Boiotien, Phokis und Delphi je zwei, das dorische Ländchen am Parnafs, die ozolischen und die epiknemidischen Lokrer und Euboia je einen, Megara mit Korinth, Argos und Sikyon zusammen einen, endlich Athen ebenfalls einen. Die drei Städte Delphi, Nikopolis und Athen beschickten jede Versammlung, in den Völkern aber wechselten die einzelnen Städte nach einer gewissen Reihenfolge.

3. Das delphische Orakel.

Die nahe Beziehung, in welcher die Amphiktyonen zu dem delphischen Heiligthum des weissagenden Gottes standen, mufs unsere Betrachtung jetzt zunächst auf dieses wenden, wenn wir gleich die Frage nach der eigentlichen Natur des Orakels und was über seine Stiftung, Einrichtung und sonstigen Merkwürdigkeiten zu sagen ist, erst in einem späteren Abschnitt behandeln können. Für jetzt haben wir es nur hinsichtlich seiner Wirksamkeit auf die internationalen und politischen Verhältnisse der Griechen zu betrachten, einer Wirksamkeit, die von ihm in gröfserem Umfange und mit sichtbarerem Erfolge ausgeübt worden ist, als von den Amphiktyonen, die es aber doch schwerlich in solchem Mafse ausgeübt haben würde, wenn ihm nicht eben durch seine Beziehungen zu jenen seine Geltung als eines allgemeinen Nationalheiligthums zu gewinnen erleichtert worden wäre. Es ist kein Grund zu bezweifeln, dafs die Alten Recht haben, wenn sie sagen, dafs das

---

1) Vgl. S. 40. In der dort A. 1 angef. Abhandlung von Pomtow sind die bisher bekannten Amphiktyonendecrete der aitolischen Zeit wie des folgenden Jahrhunderts chronologisch geordnet.

2) Von Pausanias a. a. O. mit Sauppe a. a. O. p. 8 f. = 664 f.

Orakel an dem Parnafs uralt, dafs es aber anfangs noch kein apollinisches gewesen, sondern dafs Gaia oder Themis oder Poseidon als seine Inhaber gegolten, bis Apollon es mit Gewalt in Besitz genommen habe. Wir dürfen darin angedeutet finden, dafs ein Volk, welches den Apollon als seinen Hauptgott verehrte, sich des Orakels bemächtigt, und diesen an die Stelle der früher hier verehrten Weissagegottheit gesetzt habe. Apollon ist freilich ein allen Griechen gemeinsamer Gott; der Glaube an ein durch Licht und Wärme wirkendes, das Graus der winterlichen Jahreszeit siegreich überwindendes, Leben und Gedeihen erweckendes und förderndes, aber bisweilen durch heifse Glut auch zerstörendes göttliches Wesen war ein allgemeiner, und sicherlich ebenso alt, als das Volk selbst. Die Griechen haben ihn aus ihrer ursprünglichen Heimath schon mitgebracht, nicht später von Asien erst überkommen, und wenn wir bei asiatischen Völkern eine entsprechende und deswegen von den Griechen auch mit demselben Namen bezeichnete Gottheit finden, so darf uns das nicht verleiten, an eine spätere Uebertragung von diesen an jene zu denken, sondern wir haben darin nur die alte Uebereinstimmung in solchen religiösen Vorstellungen zu erkennen[1]). Ob dieser Gott überall mit demselben Namen, oder hier so und dort anders genannt worden sei, ist gleichgültig. Wesentlich aber ist es, zu bemerken, wie sich die Bedeutung dieses Gottes, die ursprünglich ebenso wie die der meisten Gottheiten nur eine physische war, überwiegend nach der ethischen Seite hin entwickelt hat, so dafs er zum Gott der geistigen und sittlichen Reinheit und Klarheit, und somit der Ordnung, des Rechts und der Gesetzmäfsigkeit im menschlichen Leben geworden ist. Zu dieser idealen ethischen Gestalt ist Apollon sicherlich nur unter den Hellenen gelangt, und insofern ist er ein echt und wahrhaft hellenischer Gott. Unter den Hellenen aber sind es vorzugsweise die Dorier, die ihn so aufgefafst haben, und von denen er jederzeit als Hauptgott verehrt worden ist[2]). Gerade in dieser seiner ethischen Bedeutung waltet er nun aber in Delphi als Weissager und Gesetzgeber, und mit Delphi und dem delphischen Orakel unterhalten die Dorier, vornehmlich die Spartaner, von Anbeginn die engste und lebhafteste Verbindung. Die Dorier hatten einst in Thes-

---

1) Vgl. Schömann *de Apolline custode Athenarum* (1856) p. 21 ff. = *Opusc. ac.* I p. 336 ff.

2) Womit aber nicht gesagt sein soll, dafs er eine ursprünglich dorische Gottheit gewesen sei, wie dies O. Müller *Dorier* I² S. 200 ff. nachzuweisen gesucht hat.

43 salien, und hier eine Zeitlang in Hestiaiotis gewohnt[1]), und hier gerade finden wir einen Apollonkult in Tempe, der nachher mit dem delphischen eng verbunden ward[2]). Sie waren im Lauf der Zeit nach Süden gezogen, an den Oita und weiter bis an den Parnafs, wo sich auch nach der Einwanderung in die Peloponnes ein Theil von ihnen in dem nordwärts gelegenen Hochlande behauptete. Sie hatten aus diesen Gegenden die Dryoper theils verdrängt, theils zu Hörigen des delphischen Gottes gemacht. Sie waren es, nicht freilich gewifs, aber doch höchst wahrscheinlich, die einst auch in Delphi selbst ihren Gott, statt des früher hier verehrten, in das Heiligthum einsetzten; sie waren es wahrscheinlich auch, die mit den benachbarten Stämmen die delphische Amphiktyonie bildeten, die sich nachher mit der pylaiischen vereinigte; dadurch wurde der delphische Tempel das Hauptheiligthum für alle amphiktyonischen Völker, und demgemäfs, bei der allmähligen Ausbreitung dieser, auch für ganz Hellas eine κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος[3]).

In dieser Stellung, als der religiöse Mittelpunkt des vielfach gespaltenen Ganzen, war es zugleich das vorzüglichste und fast das einzige Band, welches die getrennten Theile gleichmäfsig umfafste und wenigstens eine Art von Einheit vermittelte. Der Einflufs des Orakels war bis auf die Zeiten der Perserkriege grofs und oft wohlthätig[4]). Das freilich hat es weder vermocht noch auch versucht, die in ihren besonderen Interessen so vielfach entzweiten Staaten von Kriegen gegen einander abzuhalten und zu einem Bundesstaate oder auch nur zu einem Staatenbunde zu vereinigen; denn solcher Vereinigung widerstrebte nun einmal die Natur des Landes und der Sinn des Volkes; und selbst davon, dafs es in Streitigkeiten der Staaten als Schiedsrichter angerufen sei, ist kaum ein sicheres Beispiel anzuführen[5]), so wahrschein-

1) Herod. I 56. Strab. IX S. 437. X S. 475.

2) Vgl. Müller *Dor.* I S. 28 u. 202. Schömann a. a. O. p. 30 = 344 n. 78.

3) Plutarch Arist. 20.

4) Gegen übertriebene Vorstellungen freilich, wie sie namentlich von Curtius *Griech. Gesch.* I[5] S. 474ff. vertreten worden sind, hat Holm *Gr. Gesch.* I S. 278ff. mit Recht Einspruch gethan. Eingehende Nachweise über die Beziehungen von Delphi zu den einzelnen griechischen Stämmen bietet Hiller von Gärtringen in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* u. d. W.

5) Vgl. oben S. 5 A. 1. Das ebenda erwähnte Erbieten der Kerkyraier an die Korinthier wurde nicht angenommen. Meier *üb. die Schiedsrichter* S. 38 führt ein Beispiel an, wo die Athener und einige peloponnesische Staaten in einem Streite über Thurioi dem delphischen Orakel die Entscheidung anheimgestellt haben sollen. Dies ist aber unrichtig. Nicht die Staaten wandten sich an das Orakel, sondern streitende Parteien in Thurioi selbst, von denen einige athenischer, andere peloponnesischer Abkunft waren, Diodor XII 35.

lich es auch ist, dafs dies wohl öfters geschehen ist. Bei der einzigen 44 Unternehmung ferner, zu welcher sich zwar nicht alle, aber doch viele und die besten der griechischen Staaten vereinigten, dem Kriege gegen die Perser, war das Verhalten des Orakels furchtsam und zweideutig[1]; die Argiver, die Kreter wurden von ihm in ihrer Neutralität bestärkt[2], und die Antworten, die es den Athenern ertheilte, waren vielmehr geeignet, den Muth niederzuschlagen als zu beleben, und Herodot hat ganz Recht, wenn er es den Athenern zum grofsen Verdienst anrechnet, dafs sie sich trotz ihrer doch nicht haben entmuthigen lassen[3]. Wir dürfen indessen das Orakel deswegen auch nicht geradezu verdammen; denn die Meinung von der unwiderstehlichen Uebermacht der Perser war damals so allgemein herrschend[4], dafs sich sein Verhalten wohl erklären und entschuldigen läfst. Dagegen als sich diese Meinung durch die Erfolge, besonders durch den Sieg bei Salamis, berichtigt und das Orakel selbst einen bald ins Sagenhafte ausgeschmückten Ueberfall der Barbaren zu bestehen hatte[5], da gab es vor der Schlacht bei Plataia eine ermuthigende Antwort[6], und auch das auf Aristeides Antrag nach dem Siege gestiftete Fest des Zeus Eleutherios, welches zugleich ein Bundesfest für die Griechen sein sollte, die hier gestritten hatten, ist wohl nicht ohne Eingebung des Orakels gestiftet worden, an welches man sich gewandt hatte, um es wegen der anzustellenden Dankfeiern zu befragen[7]. Dafs solche allgemeine Festfeiern auch als Mittel benutzt werden könnten, in den Griechen das Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit zu beleben, wufste das Orakel wohl, und hatte dies schon früher bewiesen durch seine Förderung des olympischen Festvereins, weswegen auch Apollon zu Olympia unter dem Namen Θέρμιος d. h. Θέσμιος, als Stifter der Satzungen für die Feier verehrt wurde[8]. Aus gleichem Grunde veranlafste das Orakel auch nach dem ersten heiligen Kriege die Umgestaltung der pythischen Spiele zu einem Nationalfeste derselben Art wie das olympische.

Unter den sonstigen Einwirkungen auf die griechischen Angelegenheiten erwähnen wir zuerst der auf die Anlage von Colonien bezüglichen. Wenn es wahr ist, dafs die Entwickelung und das Gedeihen Griechenlands wesentlich durch die Colonien gefördert wurde, die theils

1) Vgl. Oinomaos bei Euseb. praep. ev. V 23, 4. 24, 1 ff.
2) Herod. VII 148 u. 169.
3) Ders. VII 139 ff.
4) Ders. VI 112.
5) Ders. VIII 33 ff.
6) Plutarch Arist. 11.
7) Plutarch a. a. O. 21.
8) S. unten S. 54.

den Staaten die Möglichkeit gewährten, durch Aussendung einer allzu-
45 zahlreichen oder unzufriedenen Menge gewaltsame Erschütterungen und Umwälzungen zu vermeiden, theils durch überseeische Verbindungen den Wohlstand beförderten, und zugleich griechische Sitte und Bildung unter Barbaren verbreiteten, so gebührt dem delphischen Orakel Dank dafür, die Stiftung von Colonien vielfach empfohlen und durch verständigen Rath unterstützt zu haben. Denn ohne diesen Rath wurde nicht leicht eine Colonie ausgesandt[1]); mochte es sich in vielen Fällen auch nur um die Sanctionirung einer schon geplanten Gründung handeln, so ist doch nicht zu verkennen, dafs der Gott am besten die Orte anzugeben wufste, wo eine Ansiedelung auf guten Erfolg zu rechnen habe, das heifst die Priester, welche in seinem Namen sprachen, hatten die beste Kunde auch von auswärtigen Ländern und Verhältnissen, und konnten darnach ihre Bescheide ertheilen.

Aber auch die inneren Angelegenheiten der griechischen Staaten wurden oft nach den von Delphi ertheilten Anweisungen geordnet. Die lykurgische Gesetzgebung, welcher Sparta seine Macht verdankte, erhielt ihre Sanction durch den Ausspruch des Orakels, und bisweilen wird Apollon selbst ihr Urheber genannt[2]). Die berühmten Gesetze des Zaleukos wurden auf ein Gebot des Gottes gegeben, welcher den durch innere Zwistigkeiten zerrütteten epizephyrischen Lokrern solches Heilmittel empfahl[3]). Auch Solon soll von ihm aufgefordert worden sein, das Ruder des Staatsschiffs zu ergreifen[4]), und als die Kyrenaier das Orakel um Rath angingen, wie sie ihrem krankenden Gemeinwesen aufhelfen sollten, ihnen der Bescheid ertheilt sein, sich einen Ordner aus Mantineia zu erbitten[5]). Auch die Einrichtungen des Kleisthenes, durch welche die solonische Verfassung erst vollendet und lebenskräftig wurde, erhielten ihre Sanction durch den delphischen Gott[6]). Kurz wir dürfen behaupten, dafs das Orakel von entschiedenem Einflufs auf die Verfassungen und Gesetzgebungen vieler Staaten gewesen sei. Von ihm gingen namentlich auch die milderen Grundsätze aus, durch welche die in früheren Zeiten allgemein herrschende Blutrache gezügelt, und statt ihrer eine gerichtliche Verfolgung des Mörders, und Reinigung und Entsühnung des unabsichtlichen Todtschlägers eintrat[7]). Dafs ferner die auf

---

1) Cic. de div. I 1, 3. Kallim. H. auf Ap. 55 ff. Origen. g. Cels. VIII 45.
2) Vgl. Bd. I S. 229. 3) Aristot. bei Schol. Pind. Ol. 11, 17.
4) Plutarch Sol. 14. 5) Herod. IV 161.
6) Aristot. St. d. A. 21, 6. Pausan X 10, 1. 7) S. unten S. 354 ff.

das Religionswesen bezüglichen Einrichtungen, Anordnung von Festen und Opfern, Einführung neuer Culte und Cultformen und Aehnliches nicht ohne Anfragen bei dem Gotte und nur nach seinen Weisungen vorgenommen wurden, beweisen zahlreiche Beispiele[1]); namentlich tritt der Einfluſs des Orakels auf die Ausbreitung des Heroencultus hervor[2]), von dem unten weiter zu sprechen sein wird. Nicht weniger zahlreich 46 sind die Beispiele, daſs man zu wichtigeren Unternehmungen jeder Art sich zuvor der Genehmigung des Gottes versichern zu müssen glaubte, und bei abmahnenden Bescheiden lieber davon abstand. Und so sind wir denn berechtigt zu sagen, daſs für alle griechische Staaten das delphische Orakel eine oberste Instanz gewesen sei, von der man sich in den bedeutendsten Angelegenheiten Raths erholte[3]). Am engsten war die Verbindung Spartas mit dem Orakel, und wir haben schon früher dort die sogenannten Pythier oder Poitheer kennen gelernt als Beamte, die den Königen zugeordnet waren, um den Verkehr mit jenem zu unterhalten[4]). Anderswo in dorischen Staaten scheinen die Theoren, die wir als Magistrate genannt finden[5]), eine ähnliche Bestimmung gehabt zu haben, obgleich sich das freilich nicht mit Gewiſsheit erkennen läſst. Platon ordnet für seinen Musterstaat drei Exegeten oder Ausleger des Sacralrechtes an, die aus neun Vorgeschlagenen vom delphischen Orakel ernannt werden sollen[6]), und auf ähnliche Art wird das Collegium der Exegeten zu Athen ernannt worden sein, das zum Unterschied von zwei andern Exegetencollegien als das vom pythischen Gott bestimmte, ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι, bezeichnet wird und vorzugsweise mit der Auslegung delphischer Sprüche sich befaſste[7]).

Das Ansehn des Orakels war übrigens nicht bei den Griechen allein, sondern auch im Auslande groſs. Es wurde von den Etruskern, von den Römern schon zur Zeit des zweiten Tarquinius, von den Phrygern zur Zeit des Midas und von den Lydern unter der Mermnaden-Dynastie befragt; der Gott ertheilte seine Antworten und empfing die Gaben und Opfer seiner Verehrer ohne Unterschied der Nation. So wenig er einem einzelnen griechischen Stamm mehr als andern angehörte, ebensowenig wies er auch die Anbeter aus andern Völkern von sich; er wollte kein particulärer Gott, sondern ein Gott für die Menschen

1) Platon Rep. IV S. 427 BC. Vgl. u. a. Paus. VI 9, 7. Herod. V 67.
2) Vgl. Rohde *Psyche*[2] S. 177 ff.
3) Cic. d. div. I 54, 122. Justin. VIII 2. 11.
4) S. Bd. I S. 252. 5) Ebend. S. 150. 6) Plat. Ges. VI S. 759.
7) Vgl. Bd. I S. 468.

überhaupt sein, und wer sich ihm gläubig nahte, dem erwies er sich als Rather und Helfer.

Hätte nun sein Orakel sich wirklich in so würdiger Stellung ge-
47 halten, frei von allem Particularismus, unparteiisch auch in Beziehung auf das Ausland, vor allem aber in Beziehung auf die in ihren Interessen so vielfach gespaltenen griechischen Staaten immer nur so zu sprechen gewufst, wie es dem Rechte und dem allgemeinen Besten, nicht wie es den selbstsüchtigen Absichten dieses oder jenes einzelnen Staates gemäfs war, dann würde es gewifs auch sein Ansehen unvermindert behauptet, und auf die politischen Verhältnisse einen wohlthätigeren und dauernderen Einflufs ausgeübt haben, als es ihn wirklich ausgeübt hat. Aber das war eben nicht leicht möglich. Die Vorsteher und Leiter des Orakels hatten selbst zu viele besondere und weltliche Interessen, durch die sie verleitet wurden, statt über den Parteien zu stehen, selbst Partei zu ergreifen, und statt der unwandelbaren Grundsätze des göttlichen Rechtes die Rücksichten auf ihren Vortheil zur Norm zu nehmen, nach der sie den Sinn der vermeintlichen Göttersprüche auffafsten und verkündigten.

Der Name Delphi war, soweit unsre Quellen uns darüber belehren, nicht vor dem sechsten Jahrhundert allgemein gebräuchlich[1]); der ältere Name war Pytho, der nach einer schon im Alterthum aufgestellten Ansicht die Orakelstätte als den Ort, wo man den Gott befragte, die Fragestätte, bezeichnet[2]). Belegen war diese Stätte hart an der sogenannten Lykoreia, einem Ort am Parnafs, der in der Folge, als sich um das Heiligthum eine Stadt gebildet hatte, zu einer Kome von dieser wurde[3]). Die Gegend gehörte zum Gebiete der phokischen Stadt Krisa. Wie aber der Apollondienst nicht von den Krisaiern,

---

1) Er findet sich zuerst in einer Anführung aus Heraklit bei Plutarch de Pyth. orac. 21 u. in dem homerischen Hymnus auf Artemis 27, 14, dessen Zeit freilich ungewifs, der aber schwerlich viel älter ist. Nach Pausanias indessen, X 6, 3, soll der Name Delphi älter als Pytho sein.

2) Strab. IX S. 419. Für diese Ansicht ist besonders Schömann a. a. O. p. 27 = 341 eingetreten, auch Welcker *Gr. Götterl.* I S. 519. Aber dabei bleibt die Länge der ersten Sylbe schwer erklärbar, vgl. Pott in *Zeitschr. f. vgl. Sprachw.* VI S. 123. Die Legende leitete den Namen des Orts wie des von Apollon dort erlegten Drachen Python von πύθεσθαι faulen ab, Hom. Hymn. auf d. pyth. Apoll. 193 (371). Nicht vom faulenden Drachen sondern vom faulen Gestein läfst den Namen herrühren Mommsen *Delphika* S. 13. Nichts für das Alter der andern Etymologie beweist das Wortspiel bei Sophokl. Oid. T. 70 u. 603, auch wohl bei Apollon. Rh. IV 530.

3) Strab. IX S. 418. Steph. Byz. u. d. W.

sondern von den Doriern und den mit ihnen vereinigten Völkern hier eingesetzt war, so scheinen auch die priesterlichen Geschlechter, die des Dienstes pflegten, aus verschiedenen Völkern gewesen zu sein. Die angesehensten unter ihnen rühmten sich von Deukalion abzustammen, den die Fabel den Vater des Hellen, des Ahnherrn des hellenischen Volkes nennt[1]); es gab aber auch ein Geschlecht der Thrakiden[2]), deren Name an den alten vormals in mehreren Landschaften Griechenlands ansässigen Stamm der Thraker erinnert, zu welchem Thamyris, Orpheus und andere alte Sänger gerechnet werden, und dem namentlich die Verbreitung des Dionysoscultes zugeschrieben wird[3]). Da zu Delphi dieser mit dem Apollocult verbunden war, so ist es nicht unwahrscheinlich, daſs diese Verbindung hier die Thrakiden bewirkt haben. Sodann scheinen, aber erst als der Cult des Apollon und sein Tempel schon bestanden, auch kretische Ankömmlinge nach Krisa gekommen zu sein, und auf die Verwaltung des Heiligthums und die Ordnung des Orakels groſsen Einfluſs gewonnen zu haben[4]). Mit dem zunehmenden Ansehn des Tempels wuchsen auch seine Reichthümer, es bildete sich eine Stadt um ihn her, und die Priesterschaft wurde immer weniger geneigt, sich irgend eine Abhängigkeit von den Krisaiern, zu deren Gebiet der Tempel gehörte, gefallen zu lassen[5]). Auch thaten die Krisaier wohl Manches, was gegen die Rechte des allen amphiktyonischen Staaten gemeinsamen Heiligthums verstieſs; kurz, die Beschwerden der Delphier gegen sie veranlaſsten den ersten heiligen Krieg, der mit der Zerstörung ihrer Stadt endigte und ihr ganzes Gebiet zum Eigenthum des Tempels machte. Man hat Delphi nun einen Kirchenstaat im Kleinen genannt, seine Verfassung eine hierarchische Aristokratie. Aber wenn den edlen Geschlechtern auch die Priesterthümer vorbehalten blieben, so hat doch die anfänglich minderberechtigte Bürgerschaft sich in Kämpfen, von denen uns nur Spuren erkennbar sind, die politische Gleichberechtigung errungen; neben ihr stehn Schutzverwandte (σύνοικοι). Unter den Priestern nehmen die zwei Priester des Apollon die erste Stelle ein, die lebenslänglich ihr Amt bekleideten[6]), und zugleich der Pythia als Propheten zur Seite

1) Plutarch quaest. gr. 9.

2) Diodor XVI 24, vgl. Welcker *Götterl.* I S. 431.

3) Vgl. Müller *Orchom.*[2] S. 373 ff.

4) Homer. Hymn. auf Apoll. Pyth. 210 (388) ff mit Schömann a. a. O. 31 = 345.

5) Vielleicht bezieht sich darauf die Warnung vor ὕβρις an die Priester am Schluſs des Hymnus auf den pythischen Apollon.

6) Vgl. Pomtow *N. Jahrb. f. Phil.* CXXXIX S. 571 ff.

gestanden, d. h. ihre Aussprüche den Befragenden vermittelt zu haben scheinen[1]. Ihnen zunächst standen die fünf Hosier, gleichfalls lebenslänglich, die aus dem Geschlecht des Deukalion stammen sollten[2]. Oberster Beamter mindestens seit Anfang des sechsten Jahrhunderts, der dem Jahre den Namen gab, war ein Archon[3], während zuvor ein König an der Spitze des Staates gestanden haben soll[4]. Die Verwaltung lag in den Händen eines Rathes, bzw. seines geschäftsführenden Ausschusses von fünfzehn Mitgliedern, die halbjährlich wechselten und auf öffentlichen Urkunden neben dem Archon sämmtlich oder zum Theil zur Beglaubigung aufgeführt werden[5]; neben ihnen sind in finanziellen Geschäften acht jährige Prytanen thätig, die man gleichfalls als Glieder der βουλή anzusehn haben wird[6]. Ueber wichtigere Angelegenheiten, auch über Ertheilung der Proxenie und andere Ehrenerweisungen beschlofs die Gemeinde wenigstens seit dem dritten Jahrhundert in ἀγοραί; zur Gültigkeit ihrer Beschlüsse war eine Minimalzahl abgegebener Stimmen erforderlich[7]. Wie aber die geistliche und 49 die bürgerliche Regierung und Verwaltung getheilt oder verbunden gewesen sein mögen, das entzieht sich wenigstens zur Zeit noch unserer Kenntnifs. Die Fürsorge für die Sicherheit und Unverletzlichkeit des Tempels und seines Eigenthums lag wie schon erwähnt der Amphiktyonenversammlung ob; die specielle Verwaltung der Tempelgüter aber und, wie sich von selbst versteht, die Besorgung des Gottesdienstes und des Orakels hatte allein die Priesterschaft.

Nach dem Fall Krisas behauptete Delphi seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit in dem Grade, dafs es sich selbst von aller Ver-

---

1) So schon Bouché-Leclercq *Hist. de la divin.* III p. 95f. und jetzt Pomtow *Philol.* LIV S. 597f. 2) Plutarch quaest. gr. 9. de Iside et Os. 35. de def. or. 51. 49.

3) Pomtow *Philol.* LIV S. 211ff. 4) Plutarch quaest. gr. 12.

5) Alle wiederholt auf der Tempelbaurechnung *Bull. de corr. Hell.* XX p. 197ff. = Baunack n. 2502, meist ἁ βουλὰ τοὶ περὶ τοὺς δεῖνα, vereinzelt auch 14, vgl. jetzt Pomtow *Philol.* LVII S. 524ff.

6) Für dieselben Jahre, in denen die genannte Bauinschrift zwei halbjährige βουλεύοντες verzeichnet, begegnen auf andern Urkunden die acht jährigen πρυτάνεις, die auch auf jener für andere Jahre, wie sonst auf Rechnungsurkunden auftreten. Vgl. Bourguet *Bull. de corr. Hell.* XXI p. 328ff. Volle Sicherheit über diese und andere Fragen ist erst dann zu erwarten, wenn die grofse Zahl der bei den französischen Ausgrabungen gefundenen Inschriften veröffentlicht sein wird. Das bis jetzt zugängliche Material übersieht man am bequemsten in der Sammlung von Baunack *Griech. Dialektinschr.* II mit den Listen der aus den Urkunden bekannten Priester S. 635ff. und Beamten S. 939ff.

7) Daher lautet auf den zahlreichen Proxeniedecreten die volle Formel ἔδοξε τᾷ πόλει τῶν Δελφῶν ἐν ἀγορᾷ τελείῳ σὺν ψάφοις ταῖς ἐννόμοις.

bindung mit den übrigen Phokiern lossagte, und als diese versuchten, es darin festzuhalten, und sich dabei der Stadt und des Tempels bemächtigten, so wandten die Delphier sich um Hülfe an die Spartaner, die mit dem Orakel von jeher am meisten verbunden waren. Von diesen wurden die Phokier gezwungen zurückzuweichen[1]), und obgleich nachher die Athener sich ihrer annahmen und ihnen auf eine Zeitlang die Obermacht wieder verschafften[2]), so war dies doch nicht von Dauer, und Delphi behauptete sich meist als selbständiger Staat von der Verbindung der übrigen Phokier unabhängig[3]), wobei es von Sparta unterstützt wurde, und zum Dank dafür in den Zerwürfnissen zwischen den Spartanern und Athenern sich selbst immer auf die Seite jener stellte[4]). Aber auch aus früherer Zeit fehlt es nicht an Beispielen, dafs das Orakel sich parteiisch erwies, und sich mitunter durch sehr unlautere Gründe bestimmen liefs, so oder anders zu sprechen. Im demosthenischen Zeitalter war seine Autorität, wenigstens in politischen Angelegenheiten, entschieden in Mifscredit gekommen, und Demosthenes sprach es öffentlich aus, dafs die Pythia philippisire[5]).

4. Die Nationalfeste.

Da wir vorhin der unter Mitwirkung des delphischen Orakels gestifteten Nationalfeste als eines Mittels erwähnt haben, durch welches man das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Griechen zu beleben gedachte, so scheint es zweckmäfsig, diese jetzt etwas näher ins Auge zu fassen. Es waren ihrer vier, das älteste und angesehenste aber waren

Die Olympien. 50

Diese wurden zu Olympia dem Zeus zu Ehren in der den Eleiern gehörigen Landschaft Pisatis gefeiert. Ihre Stiftung wird in das frühste Alterthum versetzt, bald dem Herakles, entweder dem thebanischen oder einem noch älteren, der zu den idaiischen Daktylen gehören sollte, bald dem Pisos, dem Gründer von Pisa, oder dem Pelops oder irgend einem andern fabelhaften Heros zugeschrieben[6]).

1) Thukyd. I 112. 2) Plutarch Perikl. 21.
3) Strab. IX S. 423. Thukyd. V 18, 2. 4) Thukyd. I 118. 123.
5) Plutarch Demosth. 20. Cic. de div. II 57, 118.
6) Meier *Olympische Spiele* in Ersch und Gruber *Encyklop.* III 3 S. 293 ff., Krause *Olympia oder Darstellung d. ol. Spiele* (Wien 1838), A. Bötticher *Olympia das Fest und seine Stätte* (2. Aufl. Berl. 1886), die auch für die folgende Darstellung überhaupt zu vergleichen sind.

Dafs Pelops als Stifter genannt wird, hat seinen Grund wohl in den hohen Ehren, die ihm zu Olympia erwiesen wurden; die Eleier, sagt ein Alter[1]), verehren den Pelops ebenso hoch vor allen andern Heroen, als den Zeus vor den andern Göttern. Es war ihm ein ausgezeichnetes Temenos geweiht, man zeigte mehrere Reliquien von ihm, namentlich sein Schulterblatt und andere Gebeine, und ehrte ihn durch das jährlich dargebrachte Opfer eines schwarzen Widders[2]). Pelops ist der mythische Stammvater des Königsgeschlechtes, welches in der vordorischen Zeit über einen grofsen Theil der nach ihm benannten Halbinsel herrschte, und so ist es wohl glaublich, dafs sein Cult zu Olympia sich in der That aus dieser Zeit herschreibe. Denn auch Elis gehörte nach der Sage zu seinem Reiche. Den Herakles aber zum Stifter des Zeusfestes zu machen veranlafste wohl die seit Ende des achten Jahrhunderts immer regere Betheiligung der nach dem Herakleidenzuge in der Peloponnes gestifteten dorischen Staaten an dem Feste, da deren herrschende Geschlechter den Herakles ihren Ahnherrn nannten. Ohne Zweifel aber war das Fest uralt und bestand schon vor der Herakleidenwanderung; aber es ward nur von den Pisaten, in deren Gebiet das Heiligthum lag, und von den nächsten Umwohnern gefeiert, und, wie berichtet wird, ganz unterlassen, als der Theil der Pisatis, in welchem Olympia lag, von den Eleiern in Besitz genommen war[3]), bis auf die Zeit, wo Lykurg in Sparta, Iphitos in Elis an der Spitze ihrer Staaten standen. Damals, heifst es[4]), war Hellas oder wenigstens die Peloponnes voll inneren Zwistes, und wurde überdies von verderblichen Seuchen geplagt. Iphitos, der das delphische Orakel um Mittel zur Steuer des Unheils befragte, bekam den Bescheid, das olympische Zeusfest, welches
51 in Vergessenheit gerathen war, wiederherzustellen[5]); und Iphitos soll auch die Eleier bewogen haben, dem Herakles, den sie früher als feindlich betrachtet hatten, fortan einen Cult gleich den Doriern zu widmen. Dies deutet auf eine Vereinigung zwischen Elis und den dorischen Staaten der Peloponnes, und was weiter erzählt wird, dafs Lykurg mit Iphitos gemeinschaftlich die Satzung des Gottesfriedens (ἐκεχειρία), nach welcher während der festlichen Zeit alle Feindseligkeiten ruhen sollten, angeordnet habe, zeigt, dafs unter den dorischen

1) Pausan. V 13, 1. 2) Ders. V 13, 2ff. VI 22, 1. Plin. H. N. XXVIII 6, 34.
3) Strab. VIII S. 354. Paus. V 7, 5. 4) Paus. V 4, 5f.
5) Der delphische Gott hatte zu Olympia den Beinamen θέρμιος d. h. θέσμιος (Paus. V 15, 7) als Urheber der Satzungen, und die Ekecheirie wurde nach Hesych. auch θερμά (τὰ θεσμά) genannt.

Staaten namentlich Sparta sich mit Elis in Verbindung gesetzt und das Fest benutzt habe, um die an der Feier theilnehmenden Staaten unter sich zu befreunden. Noch zu Pausanias Zeit ward im Tempel der Hera zu Olympia eine eherne Scheibe gezeigt, die man den Diskos des Iphitos nannte, und welche die Anordnung des Gottesfriedens enthielt[1]). Auf ihr war neben dem Namen des Iphitos auch der des Lykurg zu lesen: ein urkundliches Zeugnifs, wenn auch nicht aus der Zeit jener beiden selbst, doch gewifs von hohem Alter[2]). Der Gottesfrieden, der während der Festzeit allen Feindseligkeiten unter den Feiernden Einhalt thun sollte, mufste vor allem dem Land, in welchem das Heiligthum lag, zu Gute kommen; es sollte von Allen, die sich der Verehrung desselben angeschlossen hatten, als ein dem Gott gehöriges, unter seiner besonderen Obhut stehendes und darum unverletzliches geachtet werden. In Einklang mit diesen Satzungen, welche Elis zu einem Lande des Friedens machen sollten, steht auch das, was über das olympische Orakel berichtet wird, dafs es nämlich, wenn Hellenen gegen Hellenen Krieg führten, um solcher Kriege willen nicht befragt werden durfte. Dieser Grundsatz des Orakels ward noch zur Zeit Xenophons als gültig angesehen[3]), obgleich damals das Heiligthum des Zeus schon viele Weihgeschenke von den Siegern in solchen 52 Kriegen anzunehmen nicht verschmäht hatte[4]). Auch die Unverletzlichkeit des olympischen Gebietes war nur auf die Dauer der Festzeit beschränkt, nicht, wie eine schon im Alterthum verbreitete Meinung behauptete[5]), auf alle Zeit gewährt. War doch der Boden selbst, auf welchem Olympia lag, von den Eleiern durch Eroberung den Pisaten abgenommen; und hatten diese wiederholentlich, und einige Male nicht erfolglos Versuche gemacht, ihr früheres Eigenthum wiederzugewinnen, bis es endlich den Eleiern im Beginn des sechsten Jahrhunderts mit Spartas Hülfe gelang, sie gänzlich zu besiegen und ihre Stadt zu zerstören[6]). Der Tempel des Zeus selbst, von dem Eleier Libon gebaut

1) Pausan. V 20, 1. Vgl. Plutarch Lykurg 1.

2) Busolt *Forschungen z. griech. Gesch.* S. 4ff.

3) Xenoph. Hellen. III 2, 22. Dafs derselbe Grundsatz auch für die andern Orakel gegolten, wie z. B. Meiners *Gesch. aller Relig.* II S. 684 und nach ihm Andere angeben, ist ein Irrthum, vgl. z. B. Thukyd. I 118, 3.

4) Beispiele s. in den Inschriften von Olympia n. 247. 250. 253f. Pausan. V 27, 11. VI 19, 13. Doch bleiben die Besiegten öfter ungenannt (Inschr. n. 251. Paus. V 23, 7) oder werden nur allgemein bezeichnet (Μεσσάνιοι καὶ Ναυπάκτιοι ἀπὸ τῶν πολεμίων n. 259).

5) Ephor. bei Strab. VIII S. 357. Polyb. IV 73. Diod. VII 1. Dagegen Busolt *Lakedaimonier* I S. 189ff. *Forschungen* S. 21ff.

6) Pausan. V 10, 2. VI 22, 3f. Strab. VIII S. 355. 358. Von einer kurz vorüber-

und Ol. 81 (456) vollendet, sammt dem Bilde des Gottes, dem bewunderungswürdigen Werke des Pheidias, waren Denkmale der Siege, die sie über ihre Umlande gewonnen, und aus deren Beute sie die Kosten jener Werke bestritten hatten. Und so zeigt uns die Geschichte sie oft genug in Kriege verwickelt[1]), ja der Hain des Zeus selbst ward Schauplatz von Kämpfen zwischen ihnen und ihren Feinden[2]).

Streng dagegen wurde jene Bestimmung des Gottesfriedens gewahrt, welche zur festlichen Zeit für alle diejenigen, die sich zur Feier einfanden, sicheres Geleit auch durch feindliches Gebiet anordnete. In dem Tempel, welchen Libon erbaut hatte, stand am Eingange eine Statue des Iphitos, den die Ekecheiria, in Gestalt einer Gottheit, bekränzte. Wenn die Festzeit herankam, sandten die Eleier Boten (σπονδοφόροι) an alle griechischen Staaten, um dies zu verkündigen[3]). Wenn von einem Staate die angekündigte Ekecheirie verletzt wurde, so hatten sie das Recht, ihm dafür eine Geldbuſse aufzuerlegen, die dem Gott verfiel, und ihn bis zur Zahlung von der Theilnahme 53 am Feste auszuschlieſsen, ein Recht, welches sie einst auch gegen die Spartaner in Anwendung brachten, und welches ihnen diese auch nicht bestritten, sondern nur deswegen straflos zu sein behaupteten, weil ihnen die Ekecheirie nicht rechtzeitig angesagt wäre[4]). Auch wegen anderweitiger Uebertretungen der für die Festfeier und die damit verbundenen Kampfspiele bestehenden Ordnungen waren die Eleier Geldbuſsen zu verhängen berechtigt, und sie wurden in diesem Rechte auch durch die Autorität des delphischen Orakels geschützt. Als einst die Athener eine um solcher Uebertretung willen ihnen auferlegte Buſse zu zahlen sich weigerten, so drohte der delphische Gott, er werde ihnen nicht eher auf irgend eine Frage Antwort geben, bis sie die Buſse gezahlt hätten; und die Athener fügten sich und zahlten[5]).

Wir können nicht nachweisen, wie im Laufe der Zeit immer mehrere der griechischen Staaten zur Theilnahme an der olympischen Feier und, was davon unzertrennlich war, zur Anerkennung der betreffenden Satzungen veranlaſst worden; daſs aber dies allmählig geschehen, ist

---

gehenden Erhebung der Pisaten zur Zeit des Epameinondas s. Xenoph. Hell. VII 4, 28 u. Diodor XV 78. 1) Pausan. V 4, 7 ff.

2) Ders. V 20, 4. 27, 11. Xenoph. Hell. VII 4, 28 ff.

3) Pindar Isthm. 2, 23.

4) Thukyd. V 49.

5) Pausan. V 21, 5. Ausschluſs vom Orakel und Opferaltar als Strafe verhängt auch auf Inschriften von Olympia, n. 4. 10. 13.

gewiſs und bereits seit Ende des siebenten Jahrhunderts erscheint das Fest unverkennbar als ein allgemein hellenisches, zu welchem nicht nur von überallher Andächtige, Zuschauer, Kämpfer zusammenströmten, sondern auch von den Staaten Theorien oder Festgesandtschaften geschickt wurden.

Solche Festgesandtschaften wurden übrigens, um dies hier gleich zu bemerken, auch zu den andern Nationalfesten, und nicht bloſs zu diesen, sondern überhaupt zu vielen auswärtigen Festen in befreundeten Staaten geschickt, um im Namen ihres Staates Opfer darzubringen und auf sonstige Weise sich bei der Feier zu betheiligen, nachdem das Fest von dem feiernden Staate durch umhergesandte Boten angesagt und der Gottesfriede für die Festtheilnehmer erbeten war. Zu Theoren ernannte man eine Anzahl angesehener und vermögender Männer, bald mehr, bald weniger, deren einer als ἀρχιθέωρος (oder ἀρχεθέωρος) an der Spitze stand; die übrigen heiſsen συνθέωροι[1]). Die Kosten bestritt zum groſsen Theile freilich der Staat, aber da man es als eine Ehrensache ansah, bei solchen Gelegenheiten möglichst reich und glänzend ausgestattet aufzutreten, so war auch der Architheoros zu nicht unbedeutendem Aufwande veranlaſst, und es wird deswegen diese Function auch als eine Art von Leiturgie bezeichnet[2]), und freiwillig sich zu ihr zu erbieten 54 konnte als ein Beweis patriotischer Ehrliebe gelten. Zur Ausstattung der Theorie gehörten auſser der stattlichen Kleidung und dem zahlreichen Gefolge von Dienern auch mancherlei Geräthe, die bei den festlichen Aufzügen und den Opfern gebraucht wurden. Zu Athen ward ein Vorrath solcher in einem eigenen Gebäude, dem Pompeion, aufbewahrt. Der Staat, in dessen Gebiet das Fest begangen wurde, empfing die Theoren als seine Gäste; es werden hier und da Beamte, θεαροδόκοι, erwähnt, denen die Sorge für sie oblag[3]). Doch bei den gröſseren und von zahlreichen Mengen besuchten Festen war es oft nicht möglich, diesen Gästen auch Quartier und Unterhalt zu geben; sie errichteten deswegen Zelte für sich und ihr Gefolge, und wurden von dem Staate,

1) Nähere Kenntniſs von der Zusammensetzung der athenischen Theorie nach Delphi bringen die dort im Schatzhaus der Athener gefundenen Inschriften, über die vorläufig Colin *Bull. de corr. Hell.* XX p. 639ff.

2) Vgl. Bd. I S. 501 u. d. dort angef. Böckh *Staatshaush.* I² S. 300f.

3) C. I. G. n. 1193. Häufiger begegnen unter dem Namen θεαροδόκοι die, welche die in die einzelnen Städte zur Ansagung der Festfeiern entsandten θεωροί bei sich aufnahmen. Listen solcher θεαροδόκοι haben wir namentlich von Delphi und Epidauros, vgl. Baunack, *Griech. Dialektinschr.* II S. 754 und *Philol.* LIV S. 51ff. und über Olympia und Delos Inschr. v. Ol. n. 36. 39. C. I. G. n. 2329.

zu dem sie gesandt waren, nur zu Festmahlzeiten eingeladen und bewirthet. Die zu solchen Festmahlen bestimmten Gebäude heifsen ἑστιατόρια, dergleichen uns zu Olympia und anderswo genannt werden[1]).

Das olympische Fest war seit seiner Erneuerung durch Iphitos ein penteterisches, d. h. es wurde nach vierjährigen Perioden in jedem fünften Jahr gefeiert[2]). Es fiel in den Anfang und in die Mitte einer achtjährigen Schaltperiode von 99 Mondmonaten, die in zwei ungleiche Hälften, zu 50 und 49 Monaten, getheilt war; und zwar fiel es in die Vollmondszeit des Monats, der dem attischen Metageitnion, etwa unserem August entsprach, und im eleischen Kalender bald der achte Monat, der Parthenios, bald der siebente, der Apollonios war, da der Schaltmonat nach der ersten Jahreshälfte eingesetzt wurde[3]). Die Dauer des Festes, anfangs kürzer, wurde zu Pindars Zeit auf fünf, später vielleicht auf sechs Tage ausgedehnt[4]). Der Ort der Feier war die Altis, ein heiliger Hain in einer Ebene am Flufs Alpheios, in den der von dem benachbarten Gebirge Pholoe herabfliefsende Bach Kladeos sich ergofs. Von den umgebenden Höhen führte die eine den Namen Olympos, unmittelbar über der Altis lag der häufiger genannte Kronoshügel. Eine 300 Stadien oder etwa 58 Kilometer lange Strafse, ἱερὰ
55 ὁδός, verband den Hain mit der Stadt Elis. Er selbst war angefüllt mit zahlreichen Heiligthümern, unter welchen, aufser dem Haupttempel des Zeus, besonders noch der Tempel der Hera und das Metroon oder Tempel der Göttermutter hervorgehoben werden; dazu eine grofse Menge von Altären, theils Göttern theils Heroen geweiht, vor allen der grofse Brandopferaltar des Zeus, der auf einem Unterbau von 125 Fufs im Umfange zu einer Höhe von 22 Fufs sich erhob. Oben hinaufzusteigen war nur Männern erlaubt; Weiber und Jungfrauen durften nur bis zur Prothysis oder zu dem Opferplatz gehn, der sich unterhalb des Altars auf dem Unterbau befand, und wo die Thiere geschlachtet wurden, deren Opferstücke man dann zu dem Altar hinauftrug. Hier wurden sie mit dem Holz von Weifspappeln verbrannt, weil, wie man sagte, Herakles zuerst diesen Baum vom Acheron herauf-

1) Pausan. V 15 a. E. Vgl. Strab. X S. 487. Herodot IV 35. Plutarch Sept. sap. conv. 2. 2) Die seit Timaios beliebte Zeitrechnung nach Olympiaden beginnt bekanntlich mit 776 v. Chr., von welcher Zeit an es Verzeichnisse der Sieger gab. Doch beruhten diese für die älteste Zeit kaum auf gleichzeitiger Aufzeichnung, sondern waren selbst für das 5. Jahrh. durch gelehrte Forschung festzustellen, woraus sich manche Differenz erklärt, vgl. Busolt *Gr. Gesch.* I² S. 586 f. und jetzt Diels *Hermes* XXXVI S. 72 ff.

3) Mommsen *über die Zeit der Olympien* (Leipzig 1891).

4) Schol. Pind. Ol. 5, 10 u. 14.

gebracht und das erste Opferfeuer dem Zeus zu Olympia von seinem Holze angezündet hatte[1]). Unter den übrigen Altären sind namentlich ein Altar aller Götter und die sechs Doppelaltäre, das sogenannte Dodekatheon auf dem Kronion zu erwähnen, von welchen der eine dem Zeus und Poseidon, der zweite der Hera und Athena, der dritte dem Apollon und Hermes, der vierte dem Dionysos und den Chariten, der fünfte der Artemis und dem Alpheios, der sechste dem Kronos und der Rhea gehörte[2]). — An allen diesen Götter- und Heroenaltären opferten die Eleier regelmäfsig einmal in jedem Monat, wenn auch zum Theil nur unblutige Opfer, Weihrauch und Opferfladen aus Weizenmehl mit Honig gemischt, die mit Lorberzweigen belegt, und dazu Wein gespendet wurde, aufser bei den Opfern am Altar der Nymphen, am Altar aller Götter und am Altar der Despoina. Die Opfer besorgte in monatlichem Wechsel einer der drei obersten Cultbeamten, der θεοκόλοι, welche für die vierjährige Zwischenzeit von einem Fest zum andern erwählt wurden; ihnen zur Seite standen die schon erwähnten σπονδοφόροι, gleichfalls drei an der Zahl, sowie Opferschauer (μάντεις) aus den Geschlechtern der Iamiden und Klytiaden[3]). Dazu ein Exeget, ein Flötenspieler und der ξυλεύς, der für die Beschaffung des erforderlichen Holzes zu sorgen hatte[4]). Die genannten Beamten bilden das ständige Cultpersonal von Olympia, dem alle Opfer zufielen, soweit sie nicht den Priestern der einzelnen Tempel oblagen; zu seiner Unterstützung dienten in verschiedener Zeit verschiedene Hülfsbeamte, wie wir sie für die römische Zeit aus den bei den deutschen Ausgrabungen aufgefundenen Verzeichnissen von Cultbeamten kennen gelernt haben[5]). In den ältesten Urkunden begegnet nur ein θεοκόλος und neben ihm ein ἱερόμαος, dem richterliche Entscheidungen aufgetragen werden[6]).

An dem penteterischen Zeusfeste zerfielen die Festlichkeiten in zwei Classen, gottesdienstliche Handlungen und Wettkämpfe. Jene, obgleich dem Wesen nach eigentlich die Hauptsache, sind uns doch am wenigsten genau bekannt, und erregten offenbar auch das Interesse der Griechen weniger als die Kampfspiele[7]), die doch in der That nur 56

1) Pausan. V 13, 8ff. 14, 2. 2) Schol. Pind. Ol. 5, 10. 10, 61.

3) Das Geschlecht der Telliaden stammt zwar aus Elis, hat aber im olympischen Opferdienst keine Stelle. 4) Paus. V 15, 10.

5) Inschriften von Olympia n. 58—141 mit den Bemerkungen von Dittenberger S. 137ff. 6) Inschr. v. Ol. n. 1. 4. 10.

7) Bei Lukian Timon 4 heifsen jene geradezu ein πάρεργον des Festes.

eine schmückende Zugabe heifsen durften. Dafs die Hauptopfer dem Zeus galten, versteht sich ebenso von selbst[1]), als dafs ihm nicht blofs von den Eleiern, die das Fest besorgten, und von den Theoren der Staaten, die zur Mitfeier abgeordnet waren, sondern auch von den Privaten, die sich sei es als Agonisten sei es als Zuschauer eingefunden hatten, Opfer dargebracht wurden. Daneben aber wurde auch der andern Götter nnd Heroen nicht vergessen; jeder empfing seine Gaben, je nach dem Mafse der Verehrung, die man ihm zollte, oder nach dem Vermögen der Verehrer. In welcher Weise aber und nach welcher Ordnung dabei verfahren sei, und wie sich die mancherlei Opfer auf die verschiedenen Tage des Festes vertheilt haben, sind wir nicht im Stande anzugeben. Nur soviel ist bezeugt[2]), dafs dem Hauptopfer des Zeus, dem eigentlichen Gipfelpunkte der gottesdienstlichen Feier, die Kampfspiele voraufgegangen sind, die bis zur 77. Olympiade drei Tage, seitdem vier und später noch in Folge der Hinzunahme neuer Kampfarten fünf Tage in Anspruch nahmen[3]).

Von diesen Wettkämpfen genügt es für unsern Zweck, die verschiedenen Hauptgattungen in kurzer Uebersicht zusammenzustellen[4]). Der erste Wettkampf, und zwar nach einer freilich sehr zweifelhaften Angabe mehrere Olympiaden hindurch der einzige, war der Lauf im Stadion oder der Rennbahn, die eine Länge von 600 olympischen Fufsen hatte. Die Läufer, jedesmal vier durch das Loos zusammengestellt, traten neben einander auf die durch eine Linie bezeichnete 57 Stelle des Auslaufes. Das Ziel war am andern Ende der Bahn, hinter welchem auf einem erhöhten Halbkreise die Kampfrichter ihren Sitz hatten. Diejenigen, welche in den verschiedenen einzelnen Rennen ihre Mitkämpfer besiegt hatten, wurden zum letzten entscheidenden Wettlauf zusammengestellt, und wer jetzt zuerst das Ziel erreichte, wurde als Stadionikes ausgerufen. In der 14. Olympiade wurde auch der Doppellauf (δίαυλος) eingeführt, bei dem die Läufer um das Ziel

1) Unter den Opfern des Zeus war auch eines, bei dem er als Ἀπόμυιος um Abwehr der in der heifsen Jahreszeit so lästigen Fliegen angerufen wurde, und zwar, wie versichert wird, mit dem erwünschten Erfolge. Vgl. Meineke *Fragm. com.* III p. 135.

2) (Andok.) g. Alkib. 29. Die Ansicht, dafs dem Hauptopfer nur ein Theil der Wettspiele vorangegangen sei, beruht auf einem Mifsverständnifs des Schol. Pind. Ol. 3, 33 und unsicherer Ergänzung einer lückenhaften Stelle des Pausanias V 9, 3, über die *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1900 S. 19 zu vergleichen.

3) Vgl. *Berichte* a. a. O. S. 17 ff., auch über die Reihenfolge der Festspiele.

4) Vgl. Pausan. V 8 f. und mit geringen Abweichungen Philostrat. Gymnast. 12 f. II S. 267 f. Kays. Auch C. I. A. II n. 978.

herum zum Ausgangspunkte zurückzulaufen hatten, und in der nächstfolgenden Olympiade der Dolichos oder lange Lauf (Dauerlauf), wo das Stadion zwölfmal hin und zurück zu durchlaufen war[1]). Die Läufer waren in früheren Zeiten mit einem Schurz um die Lenden versehen; seit der 15. Olympiade aber ward es Sitte, auch ohne diesen, also völlig nackt zu laufen, und es wird ein Megarer Orsippos, von Andern ein Lakonier Akanthos als derjenige genannt, welcher das erste Beispiel der Art gegeben[2]). In der 65. Olympiade ward auch der Wettlauf in Waffen (ὁπλίτης δρόμος) eingerichtet, mit Schild, Helm und Beinharnisch, späterhin, als das Geschlecht unkräftiger geworden, blofs mit dem Schilde. In der 18. Olympiade wurde das Pentathlon oder der Fünfkampf eingeführt, bestehend in Springen, Lauf, Diskoswerfen, Wurfspiefswerfen und Ringen[3]). Zum Springen traten die Kämpfer auf eine Erhöhung (βατήρ), von wo aus sie ohne Anlauf, nur länglich runde metallene Gewichte (ἁλτῆρες) in den Händen schwingend, um dadurch auch ihrem Körper Schwung zu geben, die abgesteckte Strecke zu überspringen hatten. Sie betrug nicht weniger als 50 Fufs. Der Lauf als Theil des Pentathlon war nur der einfache, von einem Ende des Stadion zum andern. Der Diskos war eine metallene Scheibe, einem kleinen Schilde ähnlich; die Diskoswerfer traten auch auf eine kleine Erhöhung, und suchten von hier aus den Diskos möglichst weit zu schleudern. Es kam hierbei nur auf die Weite des Wurfes an, wie dies auch beim Wurfspiefswerfen der Fall war[4]). Vom Ringen eine nähere Beschreibung zu geben scheint nicht nöthig; wir bemerken nur, dafs es nicht blofs als Bestandtheil des Pentathlon, sondern auch für sich allein vorkam, und zwar ebenfalls seit der 18. Olympiade. In der 23. Olympiade kam auch der Faustkampf hinzu, bei welchem man nicht die blofse Faust allein gebrauchte, sondern sie mit Riemen von hartem Leder umwand, die späterhin auch noch mit metallenen Buckeln versehen wurden. Dann, in der 33. Olympiade, das Pankration, eine Verbindung des Ringens und Faustkampfes. Seit Ol. 37 58

1) Vgl. Grasberger *Erziehung u. Unterricht* I S. 313 f.

2) Vgl. Böckh zu C. I. G. n. 1050.

3) Ueber die Folge der einzelnen Kämpfe im Pentathlon und die Bedingungen des Sieges ist seit der Schrift von Pinder *über den Fünfkampf der Hellenen* (Berl. 1867) eine eigene kleine Litteratur aufgelaufen, die aus der letzten eingehenden Abhandlung von Mie *N. Jahrb. f. Phil.* CXLVII S. 785 ff. zu ersehen ist. Vgl. dazu jetzt Bakchyl. 9, 32 ff.

4) Dafür dafs der Speerwurf im Pentathlon kein Zielwurf, sondern Weitwurf war, sprechen überwiegende Gründe, vgl. Faber *Philol.* L S 470 ff.

kämpften nicht blofs Männer, sondern auch Knaben im Wettlauf und im Ringen, seit Ol. 38 auch im Pentathlon, was jedoch bald wieder abgestellt wurde; seit Ol. 41 im Faustkampf, seit Ol. 145 auch im Pankration.

Die Rofswettkämpfe wurden zuerst in der 25. Olympiade eingeführt, und zwar mit einem Viergespann. Der Rennplatz hierzu, oder der Hippodrom, hatte die drei- bis vierfache Länge des Stadion, auf eine Breite von 1000 Fufs[1]). Die Rennwagen (ἅρματα), wenn sie mit ausgewachsenen Pferden bespannt waren, mufsten den Lauf um das am Ende der Bahn stehende Ziel bis wieder zum Anfange zwölfmal zurücklegen[2]). Es wurden aber später auch Rennen mit jungen Pferden (πῶλοι) angestellt, die ihn nur achtmal zu machen hatten. Seit Ol. 33 wurden Rennen mit einzelnen Reitpferden (κέλητες) veranstaltet, von denen die Reiter gegen das Ende des Laufes abspringen und die Zügel in der Hand haltend nebenher laufen mufsten; erst seit Ol. 93 auch Rennen mit Zweigespannen (συνωρίδες). Auch in den beiden letzteren Rennarten kämpften später auch junge Pferde; nur vorübergehend gab es Rennen mit einem Maulthiergespann (ἀπήνη) und mit Stuten (κάλπαι).

Auch Wettstreite von Herolden und von Trompetern kamen vor, über welche mehr zu sagen nicht nöthig scheint[3]).

Zugelassen zu den Wettkämpfen wurden alle Hellenen ohne Unterschied, sofern sie nicht mit Blutschuld behaftet waren, nicht durch Frevel gegen die Götter sich versündigt, oder sonstiger schwerer Verbrechen schuldig gemacht hatten. Vorübergehende Ausschliefsung von den Wettkämpfen sowohl wie von den Opfern ward bisweilen gegen einen Staat ausgesprochen, der sich eines Bruches der Ekecheirie schuldig gemacht und die ihm dafür auferlegte Bufse nicht gezahlt hatte, oder gegen Einzelne als Strafe wegen Verletzung olympischer Ordnungen verhängt, wovon wir schon oben (S. 56) Beispiele erwähnt haben. Barbaren und Sklaven waren nicht vom Zuschauen, wohl aber

1) Vgl. H. Schöne *Jahrb. d. arch. Inst.* XII S. 250 ff.

2) Pind. Ol. 3, 33, vgl. Pollack *Hippodromika* (Leipzig 1890) S. 103 ff.

3) Eines merkwürdigen Trompeters darf wenigstens in einer Anmerkung Erwähnung geschehen, des Herodoros aus Megara, der auf zwei Trompeten zugleich blies, und so kräftig, dafs man es in der Nähe kaum aushalten konnte. Er siegte nicht weniger als sechzehnmal in allen vier Nationalspielen, nach Andern zehnmal; verzehrte aber auch täglich acht Pfund Fleisch, und Brod und Wein nach Verhältnifs. Seine Gröfse betrug vier griechische Ellen. Pollux IV 89, vgl. Athen. X 7 S. 415. Er lebte gegen Ende des 4. Jahrh. v. Chr.

von der Theilnahme an den Kampfspielen und den Festopfern ausgeschlossen. Dafs die Römer, seit sie zu den Griechen in nähere Beziehung getreten waren, nicht als Barbaren angesehen wurden, ist bekannt. Auch verheirathete Frauen durften nicht Zuschauerinnen sein, ja sie durften an den Tagen der Kampfspiele selbst nicht die Altis betreten, widrigenfalls ihnen die Strafe drohte, von einem Berge in der Nähe (Τυπαῖον ὄρος) herabgestürzt zu werden[1]). Jungfrauen dagegen wurden zugelassen, was wir als einen charakteristischen Zug der dorischen Sitte zu betrachten haben, die den Jungfrauen überhaupt gröfsere Freiheit als den Frauen im Verkehr mit Männern gestattet[2]). Die Griechen anderer Stämme mit anderer Sitte werden schwerlich geneigt gewesen sein, ihre Töchter nach Olympia mitzunehmen, wenn gleich es ihnen durch kein Gesetz verboten war. Unter den Frauen fand eine Ausnahme nur zu Gunsten der eleischen Priesterin der Demeter Chamyne statt, die selbst einen besonderen Ehrensitz unter den Zuschauern hatte[3]).

Wer an den Wettkämpfen theilnehmen wollte, mufste sich deshalb eine bestimmte Zeit vorher bei der eleischen Behörde melden, und dabei im Buleuterion, einem in der Altis belegenen Gebäude, einen feierlichen Eid am Altar des Zeus Horkios ablegen. Der Eid enthielt unter andern die Versicherung, dafs er sich mindestens zehn Monate zu den Kämpfen, in denen er auftreten wollte, gehörig vorbereitet habe, und das Gelöbnifs, sich keiner Art von Unredlichkeit in Hinsicht auf den Wettkampf schuldig zu machen. Wurden Knaben zu den Kämpfen angemeldet, so leisteten ihre Väter oder älteren Brüder und die Lehrer, von denen sie geübt waren und jetzt begleitet wurden, den Eid für sie. Aber auch eine Prüfung der Knaben wurde angestellt, ob sie den erforderlichen Bedingungen entsprächen. Ebenso wurden auch die jungen Pferde vorher geprüft. Die Prüfenden schworen, gerecht und unbestechlich zu verfahren, und alles, was ihnen etwa über die besondern Umstände der Geprüften kund geworden, geheim zu halten[4]). Für die vorschriftsmäfsige zehnmonatliche Vorbereitung bot Elis selbst in mehreren Gymnasien Gelegenheit; doch war es offenbar nicht nothwendig, dafs sie gerade nur hier, und nicht auch anderswo vorgenommen wurde. Wohl aber mufsten in Elis vor dem Feste dreifsigtägige Vorübungen stattfinden[5]), doch wohl nur für diejenigen,

1) Paus. V 6, 7. Vgl. Müller *Dorier* II² S. 258.
2) Vgl. Bd. I S. 268 f.
3) Pausan. VI 20, 9.
4) Pausan. V 24, 9 f.
5) Philostr. L. d. Apoll. V 43.

60 die jetzt zum ersten Male auftraten, nicht schon bekannte und erprobte Kämpfer waren.

Die Kampfordner und Kampfrichter hiefsen Hellanodiken, wenigstens seitdem das olympische Fest zu einem allgemein hellenischen geworden war. Die Zahl der Hellanodiken war nicht immer dieselbe. Anfangs war nur Einer[1]), und zwar, wie es heifst, aus dem Geschlechte, welchem Iphitos angehörte, und welches sich von Oxylos, dem Gründer des eleischen Staates, ableitete[2]). Seit Ol. 50 (576) sollen zwei Hellanodiken, und zwar, wie ausdrücklich hinzugesetzt wird[3]), aus allen Eleiern, d. h. nicht mehr aus einem bestimmten Geschlechte, ernannt worden sein. Dieser Angabe liegt die Voraussetzung zu Grunde, dafs diese ganze Zeit über die Leitung der Spiele in der Hand der Eleier gelegen habe. Aber dieser officiellen Tradition der Eleier steht eine andere glaublichere gegenüber, nach der seit Ol. 28 vielmehr die Pisaten wieder im Besitz von Olympia und damit der Leitung der Spiele mit Ausnahme einer Feier gewesen wären, bis sie bald nach Ol. 52 von den Eleiern endgültig unterworfen worden wären[4]). Wohl seit Ol. 75 (476) wurden neun Hellanodiken bestellt[5]), welche sich in die Aufsicht über die Spiele so theilten, dafs drei von ihnen den Rofswettrennen, drei dem Pentathlon, und drei den übrigen Kampfarten vorstanden. Die Zahl mag durch die damals in Elis bestehende Phyleneintheilung bestimmt worden sein, von der wir zwar keine ausdrückliche Angabe haben, jedoch vermuthen dürfen, dafs nicht topische, sondern Geschlechterphylen, etwa drei, gewesen seien. Nachher ward die Zahl der Hellanodiken auf zehn gebracht. Wahrscheinlich hängt dies mit einer veränderten Phyleneintheilung zusammen, indem statt der früheren drei Geschlechterphylen zehn topische Phylen gemacht wurden[6]). Wenigstens die zunächst folgende Vermehrung der Zahl der Hellanodiken auf zwölf, welche Ol. 103 erfolgte, wird ausdrücklich daraus erklärt, dafs die Eleier damals zwölf Phylen gehabt haben. Bald darauf, schon Ol. 104, verloren sie einen Theil ihres Gebietes an die Arkader, und die Zahl der Phylen ward um vier vermindert, weswegen nun auch nur acht Hellanodiken ange-

---

1) Aristot. bei Harpokrat. u. d. W. Inscr. gr. ant. n. 112 = Inschr. v. Ol. n. 1.

2) Pausan. V 9, 4. 3) Pausan. a. a. O.

4) Strab. VIII S. 355. Jul. Afric. bei Euseb. I S. 198 Schöne. Unvereinbar damit ist auch die vermittelnde Ansicht, für die sich nach Andern H. Förster *de hellanodicis Olympicis* p. 9ff. entschied, von Ol. 28 (29)-50(52) hätten Eleier und Pisaten je einen Hellanodiken gestellt.

5) Vgl. Förster p. 20ff. 6) Vgl. Bd. I S. 134.

stellt wurden. Aber schon Ol. 108 waren es wieder zehn, und diese 61 Zahl blieb dann bestehen. Die Ernennung erfolgte durch Wahl des Volkes[1]; wenn auch von Erloosung die Rede ist[2], so mögen wir uns denken, daſs unter einer durch Volkswahl designirten gröſseren Anzahl das Loos gezogen sei, eine Ernennungsart, die auch sonst, namentlich bei gottesdienstlichen Aemtern, üblich war. Die Dauer des Amtes scheint sich auf eine Olympiade beschränkt zu haben. Die Ernannten wurden zehn Monate lang in einem zu Elis befindlichen Gebäude, dem Hellanodikeon, von den sogenannten Nomophylakes in allem was ihr Amt betraf genau unterwiesen[3]. Bei der Feier nahmen sie ihren Platz auf erhöhten Sitzen dem Ablauf des Stadion gegenüber ein. Zur Aufrechthaltung der Ordnung stand ihnen eine Anzahl von Dienern mit Stöcken versehen (ῥαβδοῦχοι) zu Gebote, durch die sie auch körperliche Züchtigungen vollziehen lassen konnten. Diese hieſsen ἀλύται, ihr Oberster ἀλυτάρχης[4]. Uebertretungen der Kampfgesetze und Unredlichkeiten der Kämpfer wurden nach Beschaffenheit des Falles theils mit Entziehung des Siegespreises, theils mit Geldstrafen gebüſst. Die Geldstrafen fielen der Casse des Zeustempels anheim und vermehrten den ohnehin sehr reichen Schatz desselben. Es gab eine Anzahl von ehernen Zeusbildern (Ζᾶνες) in der Altis am Fuſs des Kronion, die von solchen Strafgeldern errichtet waren[5]. Von dem Spruch der Hellanodiken konnte übrigens an ein Collegium, den olympischen Rath, appellirt werden, welchem auch das Recht zustand, die Hellanodiken selbst wegen ungerechten Spruches in Strafe zu nehmen[6]. Doch standen diese, wenigstens in früherer Zeit, in gutem Rufe unparteiischer Gerechtigkeit; später freilich sollen sie sich dessen weniger würdig erwiesen haben[7].

An den Tagen der Wettkämpfe begaben sich die Hellanodiken, in Purpurgewändern und mit Lorbeerkränzen geschmückt, an der Spitze der Kämpfer durch einen den Zuschauern nicht sichtbaren Eingang auf ihren Platz. Ein Signal von Trompeten erscholl, ein Herold verkündete, daſs das Kampfspiel beginnen werde[8], die Kämpfer wurden vorgerufen und einer der Hellanodiken hielt an sie eine Ansprache. Dann wurden 62 die Kämpfer einzeln durch das Stadion geführt, eines jeden Name und

1) Schol. Pind. Ol. 3, 22. 2) Bei Paus. a. a. O.
3) Pausan. VI 24, 3.
4) Etym. M. u. d. W. Lukian Hermot. 40. Inschr. v. Ol. n. 240. 483.
5) Pausan. V 21, 2. 6) Ders. VI 3, 7.
7) Vgl. Cobet *de Philostrati libello* περὶ γυμναστικῆς p. 80 ff.
8) Julian Caes. S. 318 D mit Haupt *Opusc.* III S. 269 ff.

Vaterland vom Herold ausgerufen und dabei gefragt, ob wer da sei, der ihn anklagen wolle als unfreien oder unwürdigen. Hierauf wurde das Loos gezogen, welche Kämpfer gegen einander kämpfen sollten. Die Loose, mit Buchstaben bezeichnet, lagen in einer silbernen dem Zeus geheiligten Urne; jeder Kämpfer zog sein Loos unter Anrufung des Gottes. Wenn die Kämpfer paarweise zusammenzustellen waren, wie beim Ringen und Faustkampf, so konnte bei ungerader Zahl der Kämpfer der Fall eintreten, dafs Einer übrig blieb, der mit keinem zusammengepaart werden konnte. Dieser kam nun erst dann an die Reihe, wenn die Paare ausgekämpft hatten, und hiefs darum ἔφεδρος. Es scheint nämlich, dafs die, welche in den früheren paarweisen Kämpfen ihre Gegner besiegt hatten, wieder unter sich zu kämpfen gepaart wurden. Waren also z. B. sieben Kämpfer vorhanden, so hatten im zweiten Gange die drei Sieger des ersten und der ἔφεδρος mit einander zu kämpfen und darauf die beiden Sieger dieses Gangs den entscheidenden Kampf über den endgültigen Sieg zu bestehn. Betrug aber die Zahl der Kämpfer z. B. neun, so war für die drei ersten der dann erforderlichen Gänge ein ἔφεδρος auszuloosen. Da dieser durch die ihm gegönnte Ruhepause seinen Mitbewerbern gegenüber in entschiedenem Vortheil war, so begreift sich, warum in mehreren uns erhaltenen Siegerinschriften hervorgehoben wird, dafs der Sieger ohne diese Erleichterung (ἀνέφεδρος) den Preis gewonnen habe[1]).

War die Loosung beendigt, die Kämpfer zusammengestellt, so erfolgte nun die Aufforderung, den Kampf zu beginnen. Während der Kämpfe ertönte Flötenmusik[2]). War der Sieg entschieden, so wurde der Name des Siegers, seines Vaters und seiner Heimath durch den Herold ausgerufen; er trat zu dem Sitz der Hellanodiken, die ihm ein vorläufiges Siegeszeichen überreichten mit der Weisung, an dem zur feierlichen Preisvertheilung bestimmten Tage sich ihnen wieder vorzustellen[3]). Auch dem, gegen welchen gar kein Gegner sich gestellt hatte, wurde der Siegeskranz zuerkannt[4]). Der Preis war zu Olympia 63 anfangs irgend ein Gegenstand von Werth gewesen, wie auch das home-

1) Inschr. v. Ol. n. 54. 225. 227, wonach zuerst Holwerda *Archäol. Zeit.* XXXVIII S. 171 f. das Wesen der Ephedrie richtig bestimmt hat.

2) Pausan. V 7, 10. 17, 10. (Plutarch) de mus. 26 a. E. Vgl. Epicharm und Aristoteles bei Pollux IV 56.

3) Vgl. Petersen *Kunst des Pheidias* S. 43 ff.

4) Darauf geht der Ausdruck ἀκονιτὶ (ἀκονιτεὶ) νικᾶν, Krause S. 153 ff. Inschr. v. Ol. n. 153. Irrig Philostr. S. 266, 8.

rische Zeitalter nur solche Werthpreise kannte, ein Dreifufs, ein Gewand, eine Geldsumme; späterhin aber wurde dies nach dem Ausspruch des delphischen Orakels geändert, und den Sieger schmückte nur ein Kranz von wildem Oelbaum (κότινος), dem Baum, den Herakles zuerst hier gepflanzt haben sollte[1]). Ein eleischer Knabe edlen Geschlechtes, dem beide Eltern noch lebten, schnitt die Zweige mit goldenem Messer; die Kränze, mit Tänien geschmückt, wurden auf einem Dreifufs im Pronaos des Zeustempels, später auf einem aus Gold und Elfenbein von Kolotes kunstvoll gefertigten Tische im Tempel der Hera zur Schau gelegt[2]). Am Tage der Preisvertheilung[3]), dem sechzehnten des Olympienmonats, ward dann Jedem der seinige übergeben, und dabei nochmals sein Name und der seiner Heimath ausgerufen. Die Sieger begaben sich dann zu dem Dodekatheon, an den sechs Altären zu opfern, und brachten auch am grofsen Zeusaltar ihr Dankopfer; dabei erschollen Siegeslieder von begleitenden Chören, theils eben für dies Fest neu gedichtete[4]), oft aber ein älteres Lied des Archilochos[5]), welches den Herakles, das Urbild aller Sieger, und seinen Genossen Iolaos pries:

Heil dir im Siegeskranz, gewaltger Herakles,
Heil Iolaos, Heil dem edlen Kämpferpaar,
Tralalla, Heil dem Sieger.

Darauf folgte ein Festgelage, zu dem der Sieger seine Freunde und Landsleute, Alkibiades einmal die ganze Festversammlung vereinigte[6]). Den Abschlufs des gesammten Festes bildete am fünften Tage ein Opfer am Zeusaltar, zu dem die Festgesandtschaften in feierlicher Procession zogen[7]), und danach ein Festmahl im Prytaneion, wo die Sieger von den Eleiern bewirthet wurden[8]).

Noch glänzender waren die Ehren, die dem Sieger theils schon auf der Heimreise, wenn er bei Befreundeten einkehrte, theils besonders bei der Ankunft in der Heimath erwiesen wurden. Denn alle, seine Freunde, seine Familie, seine Vaterstadt, achteten seinen Sieg sich zum Ruhme und feierten ihn mit Ehrenbezeugungen jeder Art, so dafs Cicero nicht mit Unrecht sagen konnte, ein Olympionike werde bei den Griechen

1) Pindar Ol. 3, 13 ff. Den von Herakles gepflanzten Baum zeigte man noch zu Plinius Zeit, H. N. XVI 43, 240.

2) Pausan. V 12, 5. 20, 1 f.

3) Bakchyl. 7 i. A. Schol. Pind. O. 3, 35.

4) Solcher Art sind von Pindars olympischen Oden die elfte und wahrscheinlich Bakchyl. 7, denen sich die für andere Feste bestimmten Pyth. 6 und Bakch. 2 zur Seite stellen.

5) Pindar Ol. 9, 1 mit den Scholien.

6) Athenai. I 5 S. 3 E.

7) (Andok.) g. Alkib. 29.

8) Pausan. V 15, 12.

fast höher geehrt, als ein triumphirender Feldherr in Rom[1]). Selbst das kam vor, dafs für seinen feierlichen Einzug in die Vaterstadt ein Theil der Stadtmauer eingerissen wurde, damit er hier, nicht aber durch das gewöhnliche Thor einziehe, gleichsam um anzudeuten, wie ein alter Schriftsteller sagt[2]), dafs eine Stadt, die solche Bürger besäfse, keiner Mauern zu ihrer Vertheidigung bedürfe. Auf einem mit weifsen Rossen bespannten Wagen hielt er seinen Einzug in purpur-64 farbenem Prachtkleide; Anverwandte und Freunde zu Rofs und zu Wagen begleiteten ihn, eine zahlreiche Menge schlofs sich an; so bewegte sich der Festzug zu dem Tempel des Hauptgottes, in welchem der Sieger seinen Kranz als Weihgeschenk niederlegte. Dann ging es zum festlichen Mahle, Festlieder, von den berühmtesten Dichtern gedichtet, von zahlreichen Chören kunstreich vorgetragen, erschollen beim Zuge und beim Mahle; und ähnliche Feiern wurden bisweilen noch mehrere Jahre lang am Jahrestage des Sieges wiederholt. Auch an sonstigen Belohnungen der Sieger fehlte es nicht. Die Athener z. B. gewährten nach Solons Gesetz dem Olympioniken 500 Drachmen, und vor Solon scheint die Summe noch gröfser gewesen zu sein[3]); ferner Proedrie oder das Recht eines Ehrenplatzes bei allen öffentlichen Schauspielen; endlich lebenslängliche Speisung im Prytaneion. Aehnliches geschah anderswo. Wir hören von jährlichen Pensionen, die den Siegern gezahlt wurden[4]), und bei den Spartanern ward den Hieroniken die Auszeichnung, im Treffen ihren Platz zunächst beim Könige zu haben[5]). Endlich, seit Ol. 59 oder 61, durften die olympischen Sieger zum Andenken ihr Standbild in der Altis aufstellen lassen[6]), ein ikonisches jedoch, d. h. ein Bild mit genauer Darstellung ihrer Gestalt, nur dann, wenn sie dreimal gesiegt hatten[7]). Oefters geschah es auch, dafs ihnen in ihrer Vaterstadt Bildsäulen auf öffentlichen Plätzen errichtet wurden[8]).

Weil in Olympia zur Zeit der Festfeier eine zahlreiche Menge aus allen griechischen Ländern zusammenkam, so fanden auch Andere als Preiskämpfer hier eine passende Gelegenheit, sich mit ihren Leistungen, die für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, schnell in weiteren Kreisen

1) Cic. pr. Flacco 13, 31. 2) Plutarch Sympos. II 5.
3) Dies ist aus Diog. L. I 55 zu schliefsen.
4) Galen Protrept. 9. Vgl. Meier *vita Lycurgi* p. CIV f.
5) Plutarch Lykurg 22. 6) Pausan. VI 18, 7.
7) Plin. H. N. XXXIV 4, 16.
8) Vgl. Lykurg g. Leokr. 51. Plutarch apophth. S. 180 A.

bekannt zu machen. So soll Herodot einen Theil seines Geschichtswerkes zu Olympia vorgelesen haben, und der Leontiner Gorgias hielt hier seine berühmte olympische Rede. Auch der eleische Sophist Hippias liefs sich mehrmals zu Olympia hören, und der Panegyrikos des Isokrates, die olympische Rede des Lysias sind wenigstens der Form nach zum Vortrage bei den Olympien bestimmt. Der Mathematiker Oinopides aus Chios, zur Zeit des Perikles, stellte hier eine astronomisch-chrono- 65 logische Tafel auf, die einen Cyklus von 79 Jahren darstellte[1]); und auch von einem oder dem andern Maler hören wir, dafs er seine Werke hier zur Schau gestellt habe[2]).

Die Pythien.

Das zweite Nationalfest, an Bedeutung und Ansehen dem olympischen zunächst stehend, war das pythische, welches zu Delphi, oder vielmehr bei Delphi in der am Fufse des Parnafs liegenden krisaiischen Ebene penteterisch gefeiert wurde. Vor dem ersten heiligen Kriege, durch den diese Ebene Eigenthum des Tempels wurde, war ein dem Apollon geweihtes Hauptfest in jedem neunten Jahre, also nach Ablauf einer achtjährigen Schaltperiode, zu Delphi begangen worden, unter Leitung der delphischen Priesterschaft, aber ohne Kampfspiele, ausgenommen einen Wettstreit von Kitharöden, welche einen Paian auf den Gott vorzutragen hatten[3]). Nach dem heiligen Kriege wurde von den Amphiktyonen eine penteterische Feier nach dem Vorbilde der olympischen angeordnet, bei welcher jedoch, aufser den jetzt eingeführten gymnischen und Rofswettkämpfen, auch der musische Agon nicht blofs beibehalten, sondern noch erweitert wurde. Denn nicht nur Kitharöden, wie früher, sondern auch Auleten und Aulöden, d. h. Flötenbläser und Sänger mit Flötenbegleitung, kämpften um den Preis. Doch wurde der Aulödenwettkampf bald wieder abgeschafft[4]). Ueber die gymnischen Agone und Rofswettkämpfe dürfen wir uns hier mit der Angabe begnügen, dafs sie, bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen, doch im Ganzen denen, die zu Olympia üblich waren, ent-

---

1) Ailian V. G. X 7.

2) Lukian Herod. od. Aetion 4. Auch bei den Pythien mögen Schaustellungen von Gemälden stattgefunden haben, da Plin. H. N. XXXV 9, 35 von Wettstreiten der Maler zu Delphi redet.

3) Strab. IX S. 421. Demetr. Phal. in Schol. Od. III 267.

4) Pausan. X 7, 4 ff.

sprachen[1]). Sie nahmen aber hier die zweite Stelle ein; die musischen gingen voran, und unter diesen wird als der bedeutendste Theil der Vortrag des sogenannten pythischen Nomos erwähnt, d. h. einer nach einem vorgeschriebenen Grundschema gearbeiteten Composition für den Solovortrag auf der Doppelflöte. Das Schema scheint nicht immer ganz dasselbe geblieben, sondern im Laufe der Zeit mehr ausgebildet 66 zu sein[2]). Gewifs aber ist, dafs der pythische Nomos den Kampf des Apollon mit dem Drachen Python und seinen Sieg darstellen sollte. Von den fünf Theilen, aus dem er bestand, wurde nach der glaublichsten Ueberlieferung in dem ersten (πεῖρα) die Vorbereitung des Kampfes, im zweiten (κατακελευσμός) die Herausforderung zum Kampfe, m dritten (ἰαμβικόν) der Kampf selbst, im vierten (σπονδεῖον) das Dankgebet des Gottes, endlich im fünften (καταχόρευσις) sein Siegestanz zur Darstellung gebracht.

Bei der ersten Feier der Pythien durch die Amphiktyonen, welche nach Pausanias in das Jahr 586 (Ol. 48, 3) fiel[3]), waren die Sieger noch mit Werthpreisen belohnt worden[4]); von der zweiten Pythias (Ol. 49, 3) an aber bestand der Preis in einem Lorbeerkranz, und zwar von dem heiligen Lorbeer im Thal Tempe, von wo aus das apollinische Heiligthum zu Delphi wahrscheinlich gegründet war. Auch hier, wie zu Olympia, wurden die Zweige zu den Kränzen von einem Knaben abgeschnitten, dem beide Eltern noch lebten. Er wurde zu diesem Zweck in feierlicher Procession nach Tempe hin und dann wieder nach Delphi zurück geleitet. Doch scheint dies späterhin abgekommen zu sein[5]). Auch der Brauch, dem Sieger gleich nach dem Siege und vor der feierlichen Bekränzung ein vorläufiges Siegeszeichen zu überreichen, fand hier wie zu Olympia, und, was wir gleich vorweg bemerken wollen, ebenfalls bei den nemeischen und den isthmischen

---

1) Ueber das Nähere s. Krause *die Pythien, Nemeen und Isthmien* (Leipz. 1841) S. 20ff. A. Mommsen *Delphika* (Leipz. 1878) S. 196ff.

2) Vgl. Hiller *N. Rhein. Mus.* XXXI S. 79ff. u. besonders Gubrauer *Jahrb. f. Philol. Suppl.* VIII S. 309ff.

3) Die seit Böckh vielbehandelte Streitfrage, ob die Pythiaden von dem genannten Jahre oder erst von Ol. 49, 3 ab zu zählen sind, ist durch den Fund von Bakchylides Siegesliedern zu Gunsten der letzteren Zahl entschieden worden, vgl. *Berichte d. sächs. Ges.* 1900 S. 8ff.

4) Bei den sikyonischen Pythien bestand der Preis der Kitharöden in einer silbernen Trinkschale (Pind. Nem. 9, 51. 10, 43), weswegen Welcker *Alte Denkm.* II. S. 48 vermuthet, dafs es auch zu Delphi so gewesen sein möge.

5) Dies ist aus dem Ausdruck μέχρι πολλοῦ in der alten Einleitung zu Pindars Pythien zu schliefsen.

Spielen statt. Die Kampfrichter wurden von den Amphiktyonen ernannt; Näheres wissen wir aber darüber nicht anzugeben, und ebensowenig über die Epimeleten oder Festbesorger, die aus ihrer eigenen Mitte bestellt werden mochten[1]). Ueber die Zeit des Festes steht heute fest, dafs es in jedem dritten Olympiadenjahr gefeiert wurde, und zwar wie die Olympien im Hochsommer, in dem Monat, der bei 67 den Delphiern Bukatios (Monat der Stieropfer) hiefs, und dem attischen Metageitnion, etwa unserem August entsprach[2]). Die Dauer des Festes läfst sich nicht bestimmen. Drei Tage nahmen die Agone in Anspruch, unter denen die musischen den Anfang machten; dann folgten die gymnischen, zuletzt die hippischen Wettkämpfe[3]). Dazu trat wenigstens ein weiterer Tag für den Festzug und das Hauptopfer[4]), an denen vor allen die Amphiktyonen betheiligt waren. Aber auch andere Staaten beschickten das Fest mit ihren Theorien, und ein Gottesfriede verbürgte auch in Kriegszeiten eine ungestörte Feier[5]).

Die Nemeen.

Die nemeischen Spiele wurden in einem zum Gebiet der argivischen Stadt Kleonai gehörigen Thale Namens Nemea gefeiert, und zwar in der geschichtlichen Zeit zu Ehren des Zeus, dem hier ein stattlicher Tempel mit einem heiligen Haine geweiht war[6]). Vor Alters, heifst es, beging man hier ein Trauerfest zu Ehren des Archemoros, eines unter der mythologischen Umbildung seiner Fabel freilich kaum noch erkennbaren Naturgottes, der indessen wohl für ein Sinnbild der dem winterlichen Tode oder der sommerlichen Dürre erliegenden Vegetation anzusehen ist. Zu seinen Ehren sollen die Sieben auf ihrem Zuge gegen Theben die nemeischen Spiele zuerst gefeiert haben. Nach anderer Ueberlieferung war von Herakles der Dienst des Zeus in Nemea eingesetzt, und der Agon geordnet. Als das geschichtliche Gründungsjahr darf das vierte Jahr der einundfünfzigsten Olympiade (573) gelten, seit dem sie in regelmäfsiger Folge begangen wurden. Zur Theilnahme wurden alle befreundete Staaten eingeladen, vorzugsweise wohl die Dorier, gegen

1) Plut. Symp. II 4. VII 5. Mommsen *Delphika* S. 166f.

2) Das hat zuerst bewiesen Kirchhoff in d. *Monatsber. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1864 S. 129ff. Wahrscheinlich fiel die Feier auf das Ende des Bukatios, vgl. Köhler zu C. I. A. II 1 S. 319. 3) Krause a. a. O. S. 41.

4) Mommsen a. a. O. S. 183ff.

5) Thuyd. V 1f., wonach Mommsen S. 165 die Dauer der Ekecheirie zu lange auf drei Monate ansetzt.

6) Strab. VIII S. 377. Paus. II 15, 2f.

welche sich in dem nahegelegenen Sikyon die undorische Bevölkerung unter Leitung von Führern aus dem Hause der Orthagoriden erhoben hatte und auch damals noch die Oberhand behauptete[1]). Zu einem allgemein hellenischen ist das Fest, ebenso wie das olympische, erst allmählig geworden. Die Besorgung und Leitung des Festes hatten anfangs und noch zu Pindars Zeit[2]) die Kleonaier, in deren Gebiet 68 Nemea lag; aber gegen Mitte des fünften Jahrhunderts setzten die Argiver sich in den Besitz des Heiligthums, und traten damit auch als Festordner an die Stelle jener. Nur vorübergehend gewannen später die Kleonaier ihr altes Besitzthum wieder[3]). Das Fest wurde anders als die Olympien und Pythien innerhalb einer Penteteris, oder eines vierjährigen Zeitraumes, zweimal, in der älteren Zeit regelmäſsig in jedem zweiten und jedem vierten Olympiadenjahr und zwar beidemal im Sommer, im Monat Panemos gefeiert[4]), der etwa dem Juli oder August entsprach. Winternemeen sind erst für die Kaiserzeit nachzuweisen[5]). Die Kampfspiele waren nicht bloſs gymnische und Roſswettläufe, sondern es wird, wenigstens aus späterer Zeit, auch eines kitharödischen Agon Erwähnung gethan[6]). Den Sieger krönte ein Kranz von Eppich.

Die Isthmien.

Auch das isthmische Fest war, bevor es zu seiner nationalen Geltung gelangte, ein Localfest für die Benachbarten gewesen, und zwar soll es ursprünglich zu Ehren des Melikertes, eines offenbar phönikischen Gottes, begangen worden sein, den die Griechen auch

1) Vgl. Duncker *Gesch. d. Alterth.* VI³ S. 402 f.

2) Pind. Nem. 10, 42. 4, 17.

3) Von einer gleichzeitig zu Argos von den Argivern und zu Kleonai von Aratos angestellten Feier s. Plutarch Arat. 28.

4) Hypoth. Pind. Nem. S. 11. 13 Abel. Für die zweiten Nemeen ist der Beginn des vierten Olympiadenjahrs durch Schömann Proleg. zu Plut. Ag. u. Kleom. S. XXXVIII ff., für die ersten der Beginn des zweiten Olympiadenjahrs durch Unger *Philol.* XXXIV S. 50 ff. XXXVII S. 524 ff. *Sitzungsber. d. bayr. Ak. d. Wiss.* 1879 II S. 164 ff. festgestellt, der aber über den ältesten Beleg nicht richtig urtheilte. Denn die Archetheorie des Demosthenes nach Nemea, die er nach R. g. Meid. 115 im Anfang des attischen Jahres als Mitglied des Raths (aus dem überhaupt die Archetheoren entnommen wurden, Demosth. παραπρ. 128) übernahm, fällt nach richtiger Ansetzung der Rede Ol. 108, 2. 347.

5) C. I. G. n. 4472. Pausan. II 15, 3. VI 16, 4, welche Stellen Unger mit Unrecht auf Nemeen in Argos bezog, vgl. Droysen *Hermes* XIV S. 3 ff., der aber in der Hauptsache gegen Unger nicht Recht behält.

6) Plutarch Philopoim. 11. Pausan. VIII 50, 3.

Palaimon nannten, und in genealogische Verbindung mit einheimischen Heroen brachten[1]). Melikertes oder Melkart ist der sogenannte tyrische Herakles, der Schutzpatron der phönikischen Seefahrer; und dafs einst phönikische Ansiedler am Isthmos gesessen haben, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Später ward der Cult des Melkart durch den des ionischen Poseidon zwar nicht verdrängt, doch verdunkelt. Theseus, den die Fabel auch Poseidons Sohn nennt, soll es gewesen sein, der diesen hier eingesetzt[2]); der ionische Stamm, dessen Repräsentant 69 Theseus ist, wird also damals aufser Attika und Megaris auch den Isthmos besessen haben. Nach der dorischen Wanderung gehörte er zum Gebiet von Korinth. Das Fest war in der geschichtlichen Zeit ein trieterisches; es wurde in jedem zweiten und vierten Olympiadenjahr, und zwar bald nach Frühlingsanfang, etwa im April begangen[3]). Seit wann es so trieterisch gefeiert worden sei, ist nicht ganz gewifs; die Angabe der Chronologen lautet auf das Jahr 580 (Ol. 49, 4)[4]). Da aber das Fest, wie sogleich zu zeigen, nach glaublicher Angabe schon zur Zeit der solonischen Gesetzgebung bestanden hat, so ist anzunehmen, dafs, da um 582 die Tyrannenherrschaft gestürzt wurde, die Korinther, der neuen Freiheit froh, das alte Fest mit erhöhtem Glanze zu feiern beschlossen haben[5]). Unter denen, die sich an der Feier betheiligten, nahmen die Athener, wohl in Folge der früheren Beziehungen zu dem Fest, eine ausgezeichnete Stelle ein und genossen die Ehre der Proedrie. Auch zahlten sie ihren Bürgern, die in den Kampfspielen siegten, nach einem solonischen Gesetz eine Geldsumme von 100 Drachmen[6]). Dagegen waren die Eleier von den Isthmien ausgeschlossen, so dafs sie sie weder durch Theorien beschickten, noch als Kämpfer auftreten durften[7]). Die Wettkämpfe waren nicht blofs gymnische und hippische, sondern auch musische. In diesen traten auch Dichter und Dichterinnen auf, und wir hören, dafs einst eine Erythraierin, Aristomache, den Sieg gewonnen habe[8]). Der

1) Apollod. III 4, 3. Pausan. I 44, 7. II 1, 3. Nach Athenai. VII 47 S. 296 D erklärten Einige ihn für den Glaukos.

2) Plutarch Thes. 25.

3) Vgl. Unger *Philol.* XXXVII S. 1 ff. mit den Bemerkungen von Mommsen *Jahresber. f. d. cl. Alt.* LXXIII S. 12 ff.

4) Euseb. arm. u. Hieron. 1436 Abr.

5) So meint Scaliger Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή S. 30 Scheibel, und dafür zeugt auch Solin. Polyh. 7, 14.

6) Plutarch Sol. 33. Diog. L. I 55. Anders Duncker *Gesch. d. Alt.* VI[3] S. 57.

7) Paus. V 2, 2. VI 3, 9. 16, 2.

8) Plutarch Sympos. V 2.

70 Siegespreis war ein Kranz von Eppich, in der Kaiserzeit ein Fichtenkranz[1]). Nach der Zerstörung von Korinth durch Mummius bekamen die Sikyonier die Vorstandschaft des Festes; nachdem aber durch Julius Cäsar ein neues Korinth entstanden, ward sie wieder diesem übertragen[2]).

Diese vier Feste, Olympien, Pythien, Nemeen und Isthmien, waren die einzigen, die zu so allgemeinem Ansehn gelangten, daſs sie als Nationalfeste aller Hellenen bezeichnet werden dürfen. Zwar gab es auſser ihnen nicht wenig andere, die von den feiernden Staaten mit reicher Ausstattung geschmückt und mit Agonen verbunden waren, und zu denen sich deswegen zahlreiche Besucher, theils Theorien befreundeter Staaten, theils Zuschauer, theils Kämpfer auch aus entfernten Gegenden einfanden; und auch sie wurden von dem feiernden Staate durch umhergesandte Boten angekündigt und für die Theilnehmer die Ekecheirie in Anspruch genommen; aber es gelang keinem Staate, es dahin zu bringen, daſs dieser Anspruch ihnen im gleichen Maſse wie jenen von Allen zugestanden wurde, und deswegen standen sie alle, so ansehnlich sie übrigens auch sein mochten, doch hinter jenen vieren zurück. Als die namhaftesten der mit Agonen verbundenen Feste verdienen hier genannt zu werden die Panathenaien und die Eleusinien in Attika, die Herakleia oder Iolaeia in Theben, die Heraia oder Hekatombaia zu Argos, die Erotidia zu Thespiai, die Aiakeia und Delphinia auf Aigina, die Geraistia und Amarynthia auf Euboia, die Lykaia, Aleaia, Koreia, Hermaia in Arkadien, Diokleia, Pythia und Nemea zu Megara, Theoxenia in Achaia, Pythia zu Sikyon. Wie wir nun in dieser nichts weniger als vollständigen Aufzählung Pythien und Nemeen zu Megara und Sikyon finden, so gab es Pythien noch an manchen andern Orten, z. B. auf Keos, zu Milet, Pergamos und in andern asiatischen Städten. Ebenso finden wir Olympien in Makedonien, Kleinasien und anderswo, und an einigen Orten auch Isthmien; welche alle wir als verkleinerte Nachahmungen jener vier groſsen Feste ansehen müssen, deren Namen sie trugen.

Wir dürfen aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch ein Wort über die Bedeutung und den Werth dieser Art von Festfeiern hinzuzufügen, und zwar über denjenigen Bestandtheil derselben, der, wenn er auch eigentlich nur als Zugabe zu der religiösen Feier gelten konnte, doch den Griechen selbst unverkennbar als der wich-

1) Plutarch Symp. V 3. 2) Pausan. II 2, 2.

tigere Theil galt. Die festlichen Processionen, Chöre und Opfer allein 71 hätten sicherlich niemals jenen Festen diese allgemeine Theilnahme und den Besuch aus allen griechischen Ländern verschafft, den die Kampfspiele dahin zogen. Dafs man dergleichen Spiele, bei denen es nur auf Darlegung körperlicher Kraft und Gewandtheit ankam, als eine angemessene Zugabe zu religiösen Festen ansah, erscheint dem an moderne Anschauungsweise Gewöhnten wohl sehr befremdlich, ist aber vom Standpunkte der Griechen leicht zu begreifen, denen, und wohl mit Recht, nicht allein die Ausbildung der geistigen, sondern auch die der leiblichen Kräfte und Anlagen zur wahren menschlichen Trefflichkeit zu gehören schien[1]. Auch der weise Sokrates erklärte es für Pflicht des Menschen, körperlich wie geistig so schön, d. h. so vollkommen zu werden als er könnte. Und so war es denn ein sehr nahe liegender Gedanke, dafs man an den Festen der Götter, wo man sich diesen überhaupt mit dem Schönsten und Besten nahte, was man hatte und vermochte, auch jene leiblichen Trefflichkeiten vor ihnen darlegte, die sich in den Wettkämpfen zu bewähren hatten. Gehörten doch auch sie nicht weniger als irgend welche andere Güter zu den gottverliehenen Gaben, und wenn man sich überzeugt hielt, dafs die gütigen Geber sich freuten, wenn dankbare Menschen vor ihnen erschienen im frohen Genufs und Gebrauch ihrer Gaben, so mufste es auch ein den Göttern wohlgefälliges Schauspiel sein, wenn die höchsten Proben leiblicher Trefflichkeit ihnen vorgeführt wurden. Es war also nicht lediglich das eigene Wohlgefallen der Menschen an diesen Proben, was die Einführung der Kampfspiele in den Kreis der Festhandlungen veranlafste, sondern es wirkte dazu auch eine in der antiken Religion begründete Ansicht. Und so erklärt sich denn auch leichter die Ehre, die man denen erwies, die sich in solchen Kampfspielen vor Andern hervorthaten, und zwar um so mehr erwies, je gröfser die Zahl der Wetteifernden war und aus je weiteren Kreisen sie zusammenkamen. Als den Trefflichsten unter so vielen aus allen Landen Versammelten sich zu bewähren galt nicht mit Unrecht für etwas Grofses. Und bei Edelgesinnten war diese Ehre auch allein ein reichlich genügender Lohn. Ein Kranz von dem Laube, das den Göttern lieb war, gleichsam in ihrem Namen ertheilt, eine Verkündigung vor der Versammlung, die das gesammte Griechenvolk darstellte, dazu das Lied eines Simonides oder Pindar oder Bakchylides, das den Sieger feierte und ihm 72

1) Vgl. Bd. I S. 549.

ewigen Ruhm verhieſs, oder ein Denkmal in der Altis und eine Inschrift, die sein Andenken der Nachwelt überlieferte, das waren in der That Belohnungen, über die hinaus ein edelgesinntes Gemüth nichts weiter begehren mochte.

Aber eine Schilderung des Alterthums, der es um die Wahrheit zu thun ist, hat die Pflicht, so gerne und bereitwillig sie die Lichtseiten anerkennt und hervorhebt, doch auch die Schattenseiten nicht zu verdecken. Wir dürfen deswegen nicht verhehlen, daſs jene Schätzung leiblicher Trefflichkeiten, die sich in den Kampfspielen hervorthaten, von dem Vorwurf einseitiger Uebertreibung schwerlich freigesprochen werden darf. So haben auch unter den Alten selbst Manche geurtheilt, und wir brauchen daher, statt selbst mehr darüber zu sagen, nur Einen von ihnen, den Xenophanes, reden zu lassen, der, nachdem er die verschiedenen Kampfarten des olympischen Festes und die Ehren, die dem Sieger zu Theil wurden, erwähnt hat, sein Urtheil darüber so ausspricht:

Eitelen Sinnes hat dies man geordnet; denn allzu verkehrt ists
Höher als würdige Kunst schätzen des Leibes Gewalt.
Nicht ja wenn kundig des Fäustegefechts bei den Völkern ein Mann wohnt,
Oder des Fünfkampfs auch, oder im Ringen gewandt,
Oder begabt mit der Füſse Geschwindigkeit, welches der Kräfte
Zierde man nennt, soviel Männer entfalten im Kampf,
Wird in gesetzlichem Segen darob mehr blühn die Gemeinde;
Wenig Gewinn für die Stadt kann sich ergeben daraus,
Wenn wettkämpfend ein Bürger gesiegt an den Ufern des Pises;
Denn dies füllet mit Gut nimmer die Speicher des Staats[1]).

Besonders aber darf es uns befremdlich erscheinen, daſs man so hohe Ehren auch solchen Siegen zuerkannte, die nicht durch die eigene Trefflichkeit des Siegers, sondern vielmehr durch Reichthum, durch Schnelligkeit der Rosse oder Maulthiere, durch Geschicklichkeit des Wagenlenkers gewonnen waren. Mag immerhin diese Geschicklichkeit hoch zu schätzen sein, nicht der Wagenlenker wurde gekränzt, sondern der Besitzer des Gespanns, und so gewannen auch Abwesende, auch Frauen, die ihre Pferde und deren Lenker zu den Spielen geschickt

1) Xenophanes (bei Athenai. X 6 S. 414) nach Webers Uebers. Eine ähnliche Stelle aus Euripides Autolykos führt ebenda Athenaios an (c. 5. S. 413). Vgl. auch die S. 78 A. 2 angef. Stellen.

hatten, den heiligen Kranz, und wurden als Hieroniken gefeiert[1]). 73
Wir dürfen es darum auch nicht gar anstöſsig finden, daſs Dichter wie Simonides und Pindar, wenn sie aufgefordert wurden, die festlichen Feiern solcher Siege durch ihre Lieder zu schmücken, sich dieser Aufgabe nicht ohne ein entsprechendes Honorar zu unterziehen pflegten. Denn daſs die agonistischen Siege an und für sich ihnen ganz besonders preiswürdig erschienen seien, ist doch schwerlich zu glauben. Auch wird ja in den Epinikien, soviel wir nach den vorhandenen Ueberresten urtheilen können, von den Siegern selbst nicht allzuviel Aufhebens gemacht, soweit nicht anderweite Vorzüge und Verdienste von ihnen zu rühmen waren; natürlich wird ihrer in ehrender Weise gedacht, aber den hauptsächlichen Inhalt bilden doch nicht sie, sondern Gegenstände von höherer und allgemeinerer Bedeutung, deren Besprechung unter den jedesmaligen Umständen angemessen und zweckmäſsig scheinen mochte, Betrachtungen ethischer und politischer Art, belebt und veranschaulicht durch vorgeführte Beispiele und Bilder aus dem reichen Mythenkreise der Heroenwelt. Und wir haben Grund anzunehmen, daſs auch die Sieger selbst nicht mehr begehrten und mit dem verständig abgewogenen Maſs der ihnen erwiesenen Ehre zufrieden waren. Die Geschichte von dem Thessalier Skopas, der dem Simonides seinen versprochenen Ehrensold kürzen wollte, weil er in dessen Liede die Tyndariden allzusehr gegen sich hervorgehoben fand[2]), erweist durch eben diesen Zug ihre späte Entstehung.

Unter den gymnischen Kampfarten dürfen wir das Pentathlon wohl als diejenige betrachten, die vorzüglich geeignet war, eine nach allen Seiten harmonisch ausgebildete, dem Ideal leiblicher Vollkommenheit entsprechende Trefflichkeit zu erweisen[3]); aber es gab andere, bei denen dies weniger, ja bei denen eher das Gegentheil der Fall war. Beim Faustkampf, beim Pankration kam es vorzugsweise auf einen wohlgenährten Körper an: der konnte des Sieges am sichersten sein, der den schwersten Schlag führen und durch die Wucht seines Leibes den Gegner niederdrücken konnte. Daher war den Athleten für diese Kampfart eine sorgfältige Diät, besonders tüchtige Fleischnahrung nöthig; die Gefräſsigkeit der Athleten war sprichwörtlich, und 74

1) Zuerst Kyniska, die Schwester des Agesilaos; aber keineswegs blieb sie das einzige Beispiel, wie das Epigramm in d. Anth. Pal. XIII 16 sagt, s. Pausan. III 8, 1.

2) Cicer. de orat. II 86. Quintil. XI 2, 11.

3) Aristot. Rhet. I 5, 11 οἱ πένταθλοι κάλλιστοι, ὅτι πρὸς βίαν καὶ πρὸς τάχος ἅμα πεφύκασι.

es werden davon ganz wunderbare Beispiele erzählt[1]). Eben deswegen aber war auch ein tüchtiger Athlet selten ein tüchtiger Krieger[2]); er taugte nicht für die Arbeiten des Krieges, sondern nur für den Kampf mit Seinesgleichen. Ein einseitiges, oft rohes und handwerksmäfsiges Treiben trat an die Stelle einer edlen Kraftübung; und wie ganz handwerksmäfsig manche Athleten dieser Gattung ihre Sache betrieben, können wir ermessen, wenn wir hören, dafs es Faustkämpfer und Pankratiasten gab, die mehr als tausend Siege zählten[3]), indem sie auf ihre Kunst, wie auf ein lucratives Gewerbe, von einem Agon zum andern umherzogen. Denn es gab mehrere derselben, wo die Sieger Geldpreise erhielten, und auch wo dies nicht der Fall war, kam es vor, dafs sie bei den Zuschauern umhergingen und sich Geld einsammelten[4]). Und Beispiele dieser Art gehören nicht blofs der späteren Zeit der Entartung an, sondern werden schon aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. erwähnt. Auch von solchen hören wir, die für Geld ihren Mitkämpfern den Sieg überliefsen[5]). Dafs ferner jene beiden Kampfarten auch sehr gefährlich waren und öfters einen tödtlichen Ausgang hatten, kann uns nicht wundern, wenn wir an die Umwickelung der Fäuste mit harten Riemen denken, die überdies noch mit metallenen Buckeln versehen wurden; aber es kamen dabei mitunter auch Beispiele von empörender Rohheit vor. Ein solches ist das des Damoxenos aus Syrakus[6]), der bei einem nemeischen Kampfspiel einen Faustkampf mit dem Epidamnier Kreugas bestand. Nachdem beide Gegner lange ohne Entscheidung gekämpft hatten, kamen sie endlich überein, dafs jeder dem andern einen Schlag wie er wollte versetzen sollte. Kreugas führte zuerst seinen Schlag auf den Kopf des Damoxenos. Dieser hielt ihn aus, hiefs dann seinen Gegner den einen Arm in die Höhe heben, und führte nun mit ausgestreckter Hand einen solchen Hieb auf die angespannte Seite desselben, dafs er sie ihm auf-
75 rifs und die Gedärme herausfielen. Die Kampfrichter erklärten freilich die That des Damoxenos für unredlich, und sprachen dem getödteten

1) Athen. X 4 S. 412 f.

2) Xenophon Sympos. 2, 17. Plat. Republ. III S. 404. Plutarch Philopoim. 3. Alexand. 4. Corn. Nep. Epam. 2. Galen. Protr. 10. Wyttenbach zu Plut. de educ. S. 117. Dafs die Spartaner beide Kampfarten verwarfen, haben wir Bd. I S. 264 bemerkt.

3) Pausan. VI 11, 5.

4) Eratosth. Schol. Eurip. Hek. 573. Phot. und Suid. u. περιαγειρόμενοι. Vgl. Ruhnken zu Timai. S. 215.

5) Philostr. Gymn. S. 286.

6) Bei Pausan. VIII 40, wo auch das folgende Beispiel, u. Philostr. Imag. II 6.

Kreugas den Sieg zu; dafs aber jener als Mörder bestraft sei, wird nicht berichtet. Einen Pankratiasten Arrhachion würgte sein Gegner mit den Händen, die er ihm um den Hals schlang, während jener ihm eine Zehe am Fufs zerquetschte, so dafs er vor Schmerz um Schonung bat, und den Arrhachion losliefs. Aber als er ihn losliefs, hatte er ihn schon erwürgt, und er fiel todt zu seinen Füfsen. Dergleichen Beispiele gehörten nun freilich wohl zu den seltenen Ausnahmen, aber sie können doch beweisen, dafs der Faustkampf und das Pankration wie die gefährlichsten Kampfarten, so auch diejenigen waren, die am leichtesten zur Rohheit ausarteten.

Sollen wir schliefslich noch über den Einflufs reden, den jene Nationalfeste auf das nationale Bewufstsein und den Gemeinsinn der Griechen ausgeübt, so unterschreiben wir bereitwillig alles, was in dieser Hinsicht zu ihren Gunsten von alten, und mehr noch von neueren Lobrednern gesagt ist[1]). Es ist wahr, die Griechen konnten sich hier fühlen als Söhne Eines Vaterlandes, wenn auch vielfach getrennt, so doch einig in Verehrung derselben Götter, in gemeinsamer Sprache und Sitte, in gemeinsamer Schätzung derselben Güter, in gemeinsamem Genufs all des Schönen und Herrlichen, was sie hier vereinigt sahen, und was nur unter Griechen, nicht unter Barbaren, gedieh und gedeihen konnte. Der Gottesfriede, der für diese Nationalfeste gewährt war, führte auch Solche, deren Staaten sich gegenseitig befehdeten, zu frohem friedlichem Verkehr zusammen; es konnten Zwistigkeiten ausgeglichen, alte Freundschaften erneuert, neue geschlossen werden, und die Tempel, die man gemeinschaftlich besuchte, die festlichen Handlungen, die man gemeinschaftlich beging, mochten Manche, die als Gegner gekommen waren, als Freunde entlassen. Aber wenn man uns nun nach bestimmten Beispielen fragt, wo durch die Nationalfeste die Feindschaften und Kriege der Griechen gegen einander gemindert, Friede und Einigkeit gefördert worden sei, so befinden wir uns doch in einiger Verlegenheit. Die Geschichte wenigstens hat uns davon nichts berichtet; sie zeigt uns vielmehr, dafs das, was die Griechen spaltete, jederzeit wirksamer gewesen is t,als was sie vereinigte, und dafs Vereinigungen auf die Dauer immer nur in kleinen Kreisen, selten im Grofsen, und niemals im Ganzen 76 zu Stande gekommen sind.

1) Vgl. Isokr. Paneg. 43 f. Lysias Olymp. i. A. Herder *Ideen z. Philos. d. Gesch.* II[4] S. 99 f. Heeren *Ideen üb. d. Politik* III 1[4] S. 159 ff.

5. Die landschaftlichen Staatenvereine.

Unter allen Landschaften Griechenlands ist Attika die einzige, in der sämmtliche Theile mit ihren gröfseren oder kleineren Städten und Ortschaften zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen, so dafs alle als gleichberechtigte Glieder des einen Gesammtstaates zu einander standen. In allen übrigen Landschaften dagegen abgesehen von der unbedeutenden Megaris finden wir entweder den Gegensatz einer herrschenden Classe über eine unterworfene minderberechtigte, zum Theil selbst persönlich unfreie Bevölkerung, wie in Lakonien, oder einen bald enger bald lockerer verbundenen Verein mehrerer kleiner Staaten, die, wenn sie auch nur aus einer Stadt mit ihrem Gebiet bestanden, sich doch möglichst selbständig zu halten suchten, und einer gemeinschaftlichen Obergewalt entweder gar nicht, oder nur ungern und gezwungen unterordneten. Am meisten Festigkeit gewannen die Staatenvereine da, wo zu dem landschaftlichen Zusammenhange sich die Stammverwandtschaft gesellte. Im Einzelnen weisen auch die Stammbünde die verschiedensten Formen auf, die sie bald mehr als Staatenbünde bald als Bundesstaaten erscheinen lassen und bei demselben Bunde sich zu verschiedener Zeit in verschiedener Weise gestalten. Im Allgemeinen lässt sich aber ein allmähliges Fortschreiten in der Entwickelung des Föderativprincips beobachten, das erst in der Zeit des Verfalls seine höchste Ausbildung erreichte[1]). Von den meisten dieser Staatenvereine finden sich, weil sie in der Geschichte nur eine sehr unbedeutende Rolle spielten, auch nur vereinzelte gelegentliche Notizen in unsern Quellen, und selbst über die wichtigeren erfahren wir nicht soviel, dafs wir uns von ihren Verhältnissen und deren wechselnden Gestaltungen ein vollständiges Bild entwerfen könnten.

Zu jenen unbedeutendern, um mit diesen zu beginnen, gehören zunächst die Akarnanen. Wir erfahren, dafs sie einst zu Olpai, einem Castell an der Grenze gegen das Gebiet des amphilochischen Argos, ein gemeinsames Gericht gehabt haben[2]), das jedoch im peloponnesischen Kriege eingegangen oder an einen andern Ort verlegt sein mufs, weil damals Olpai im Besitz der Amphilocher war. Ferner hören wir von Bundesversammlungen der Akarnanen, die im vierten Jahrhundert

1) Vgl. Vischer *über die Bildung von Staaten und Bünden im alten Griechenland* (1849), sehr erweitert in *Kleinen Schriften* I S. 308ff. Freeman *history of federal government* I (1863, 2. Ausg. 1893) mit den Bemerkungen von Vischer a. a. O. S. 534ff.

2) Κοινὸν δικαστήριον, Thukyd. III 105. Vgl. Steup z. d. St.

zu Stratos[1]), im zweiten zu Leukas, dann zu Thyrreion[2]) zusammentraten. Aus der letzteren Zeit sind mehrere Urkunden auf Stein erhalten, Beschlüsse der Bundesversammlung (τὸ κοινὸν τῶν Ἀκαρνάνων), die unter Leitung eines Bundesrathes (βουλή) stand[3]). An der Spitze der Beschlüsse werden zur Bezeichnung der Zeit ein Hierapolos des aktischen Apollon und daneben ein Promnamon und zwei oder drei Sympromnamones genannt, deren Funktionen nicht deutlich zu erkennen 77 sind. Der Hierapolos ist offenbar der Priester des Gottes, den die Akarnanen von Alters her als Hauptgott verehrt haben; der Promnamon scheint der Vorsitzende des geschäftsführenden Ausschusses des Rathes, die Sympromnamonen seine Beisitzer zu sein. Als obersten Bundesmagistrat aber müssen wir nach Analogie anderer Bundesverfassungen den Strategen betrachten, dessen Livius Erwähnung thut[4]).

Von den Aitoliern, deren Verein in späterer Zeit eine geschichtliche Bedeutung gewann, werden wir in einem der folgenden Kapitel zu reden haben.

Von den beiden Landschaften der Lokrer bildete die östliche am Golf von Euboia gelegene im fünften Jahrhundert ein einheitliches Staatswesen unter Herrschaft von Opus, weshalb die östlichen Lokrer in politischer Hinsicht Ὀπούντιοι genannt werden, während sie als Völkerschaft Ἐπικνημίδιοι oder Ὑποκνημίδιοι von ihren Wohnsitzen am Fuſse des Gebirges Knemis heiſsen. Die oberste Gewalt stand bei den tausend Männern, die aus den alten Geschlechtern des Landes genommen wurden. Dabei blieb jede Stadt im Besitze ihres Sonderrechtes, aber Steuern wurden für den Gesammtstaat eingehoben[5]). Später aber bildete sich dieser in einen Bundesstaat um, ein κοινὸν Λοκρῶν τῶν Ἠοίων finden wir auf einer Inschrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts[6]). — Loser war das Band, das die westlichen (ozolischen) Lokrer am Golf von Korinth vereinigte. Wir finden, daſs ihre einzelnen Städte nicht nur mit auswärtigen, sondern auch unter einander Rechtsverträge schlossen[7]). Aber sie erhoben gemeinsame Steuern und führten ein

---

1) Xenoph. Hellen. IV 6, 3.

2) Liv. XXXIII 16, 3. 17, 1. XLIII 17, 6. Polyb. XXVIII 5, 1.

3) Zusammengestellt bei Oberhummer *Akarnanien im Alterthum* (1887) S. 260 ff.

4) Praetor Liv. XXXIII 16, 5. XXXVI 11, 8. Vgl. Polyb. V 6, 1.

5) Alles dies nach Inscr. gr. ant. n. 321 = C. I. G. sept. III n. 334 mit dem Commentar von Vischer *Kleine Schr.* II S. 212 ff.

6) *Archäol. Zeit.* 1855 S. 34 ff. = Lebas-Waddington *Inscr.* III n. 1730[a]. Vgl. die Formel Ὀπούντιοι καὶ Λοκροὶ οἱ μετὰ Ὀπουντίων C. I. G. sept. III n. 271. 272. 276.

7) Hierhin gehört der oben S. 25 A. 3 erwähnte älteste Rechtsvertrag.

gemeinschaftliches Staatssiegel mit dem Zeichen des Abendsterns[1]); auch datiren sie auf späteren Urkunden nach einem Bundesbeamten (ἀγωνοθέτης)[2]).

Die zwischen diesen und den östlichen Lokrern liegende Landschaft Phokis enthielt zweiundzwanzig zu einem Bunde vereinigte Städte (κοινὸν σύστημα)[3]), die durch Deputirte einen Bundesrath beschickten, der, wenigstens zu Pausanias Zeit, in einem zwischen Daulis und Delphi gelegenen Gebäude seine Sitzungen hielt[4]). Ueber die wichtigsten Bundesangelegenheiten wurde in Versammlungen der Gesammtgemeinde entschieden, die in Elateia gehalten wurden[5]). Als höchste Bundesbeamten werden meist Strategen, vorübergehend auch Archonten und Phokarchen genannt[6]). Mit Ausnahme der Delphier, die sich schon früh lossagten, scheinen die übrigen bis in die Kaiserzeit immer treulich zusammen gehalten zu haben. — Dasselbe gilt von den kleinen dorischen Städten im Norden des Parnafs, obgleich wir Näheres über sie nicht anzugeben haben[7]). Ebensowenig können wir von den thessalischen Völkerschaften, den Magneten, Maliern, phthiotischen Achaiern, Dolopern, Perrhaibern, Oitaiern oder Ainianen berichten, die übrigens alle in einer bald mehr bald weniger strengen Abhängigkeit von den Thessalern standen, seitdem diese sich von Thesprotien aus zu Herrn der seitdem nach ihnen benannten Landschaft gemacht hatten[8]).

78 Die Thessaler selbst aber bildeten in dem von ihnen eingenommenen Landestheil eine Anzahl von Staaten ähnlicher Verfassung und durch gemeinschaftliche Interessen mit einander verbunden[9]). Ueberall standen sie als ein Herrenstand den besiegten früheren Einwohnern gegenüber, die in einem ähnlichen Verhältnifs wie die lakedaimonischen Heloten als Bauern (Penesten) ihre Aecker bestellten und ihnen einen festgesetzten Theil des Ertrages zu liefern hatten[10]), wohl auch in den

---

1) Ersteres nach der S. 81 A. 5 a. Inschrift Z. 10, letztres nach Strab. IX S. 416.

2) Vischer *Kleine Schr.* I S. 332.

3) Strab. IX S. 423. Vischer a. a. O. S. 328 ff.

4) Pausan. X 4, 1. 5, 1.

5) C. I. G. sept. III n. 98.

6) Vgl. Kazarow *de foederis Phocensium institutis* (Leipzig 1899).

7) Ein κοινὸν τῶν Δωριέων nennt die S. 81 A. 6 a. Inschrift, ebenso κοινά der Ainianen, Achaier, Oitaier. Ebenso bildeten die anderen Thessalien benachbarten Stämme der Perrhaiber, Magneten und Malier κοινά, unter denen das der Magneten am kenntlichsten ist, vgl. *Dict. d. antiq.* II 2 p. 837 f.

8) Als eigentliche Unterthanen (ὑπήκοοι) der Thessaler nennt Thukydides nur die Magneten, Perrhaiber und Achaier II 101, 2. IV 78, 6. VIII 3.

9) Vischer a. a. O. S. 335 ff. Köhler *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* II S. 202 ff.

10) Vgl. Bd. I S. 137 f.

Städten die nothwendigen Gewerbe trieben. Die Kriegsmacht bestand vorzugsweise aus Reiterei; Thessalien war unter allen griechischen Ländern am meisten zur Pferdezucht geeignet, und die thessalischen Junker dienten meist nur zu Pferde; das Fufsvolk stand zurück. Um Aufständen der Unterthänigen kräftiger entgegentreten, und um die umherwohnenden besiegten Völkerschaften in Abhängigkeit erhalten zu können, hielten sie unter sich zusammen[1]), und hatten eine Vereinbarung getroffen, wonach sie in Nothfällen sich gegenseitig unterstützten. Auch Bundestage wurden berufen, um gemeinschaftliche Mafsregeln zu besprechen[2]), und in dringenden Fällen, wo das Bedürfnifs einheitlicher Leitung hervortrat, wählten sie sich einen Oberanführer unter dem Namen Tagos[3]). Dieser hatte die matrikelmäfsigen Contingente aufzubieten, und von den abhängigen Völkerschaften die Tribute einzutreiben, die in gewöhnlichen Zeiten, wenn kein Tagos an der Spitze stand, nicht gefordert zu sein scheinen[4]), indem die Einkünfte von Markt- und Hafenzöllen dem Bedürfnifs der Verwaltung genügten[5]). Die gesammte Heeresmacht, die das Aufgebot eines Tagos versammeln konnte, belief sich in Xenophons Zeit auf 6000 Reiter und mehr als 10000 Hopliten. Erwählt wurde der Tagos natürlich nur aus den vornehmsten Häusern des thessalischen Adels, unter denen die Aleuaden, die sich von Herakles abzustammen rühmten[6]), und die Skopaden die hervorragendsten waren. Ein Aleuas mit dem Beinamen Pyrrhos (der Rothhaarige), aus ungewisser Zeit, wird als derjenige genannt, der zuerst diese Bundesordnung geregelt, und das ganze Land zum Zweck der auszuschreiben- 79 den Leistungen in vier Kreise, Thessaliotis, Hestiaiotis, Pelasgiotis und Phthiotis, getheilt habe[7]), während auf Skopas die Feststellung der von

1) Xenoph. Hell. VI 1, 9. Nach Strabon IX S. 440 freilich wären die Perrhaiber nicht der Gesammtheit der Thessaler, sondern nur den Larisaiern tributpflichtig gewesen.

2) Das κοινὸν τῶν Θετταλῶν zuerst bei Thuk. IV 78 und auf einem attischen Volksbeschlufs des Jahres 361 C. I. A. IV 2 n. 59[b].

3) Wenn bisweilen Könige Thessaliens erwähnt werden, so darf dies doch nicht als Beweis gelten, dafs dieser Titel in Thessalien selbst üblich gewesen sei. Die Meinung, dafs bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts ein thessalisches Gesammtkönigthum bestanden habe, ist widerlegt von Hiller von Gärtringen *Aus der Anomia* (1890) S. 1 ff., dessen Zweifel am Alter der Tageia aber unbegründet scheinen. Vgl. Bd. I S. 121 und über die Tagoi in einzelnen Städten S. 148.

4) Xenoph. Hell. VI 1, 12. 19.

5) Demosthenes Olynth. I 22 nennt nur diese, zu einer Zeit wo offenbar kein Tagos war.

6) Pind. Pyth. 10, 3.

7) Aristot. Fr. 497 f. Rose mit Buttmann *Mythologus* II S. 273 ff. Dazu Bursian *Jahrb. f. Phil.* LXXIX S. 237.

den unterthänigen Völkerschaften im Kriegsfalle zu zahlenden Tribute zurückgeführt wird[1]). Die Aleuaden haben in Larisa namentlich während der Perserkriege und länger eine fast fürstliche Gewalt (δυναστεία) ausgeübt, während dem Regimente der Skopaden in Krannon und dem der Echekratiden schon früher ein Ende gemacht war[2]). Dagegen erhob sich kurz vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts ein pheraiischer Gewalthaber, Lykophron[3]), und suchte sich zum Oberherrn von ganz Thessalien zu machen, was ihm jedoch, obgleich er seine Gegner in einer Schlacht besiegte, nicht gelang. Wohl aber gelang es später dem Pheraier Iason, wahrscheinlich einem Schwiegersohne des Lykophron, sich zum Tagos ernennen zu lassen[4]), in welcher Stellung er sich stark genug glaubte, um weitaussehende Pläne zur Unterwerfung des gesammten Griechenlandes, und dann zu einem Kriege gegen Persien zu entwerfen. Er wurde aber ermordet[5]). Seine Nachfolger in Pherai konnten sich in der Oberherrschaft über das übrige Thessalien nicht behaupten. Die nun entstehenden Parteikämpfe gaben dem Philipp von Makedonien Gelegenheit, sich einiger Städte Thessaliens zu bemächtigen, das übrige von sich abhängig zu machen, zu welchem Zwecke ihm namentlich die Einsetzung von Tetrarchen über die vier Landschaften diente[6]). In dieser Abhängigkeit von Makedonien blieb das Land bis auf die Siege der Römer, welche Thessalien eine nominelle Freiheit wiedergaben, die vorher von den Thessalern abhängigen Völkerschaften aber unabhängig erklärten[7]).

Die einst von den Thessalern aus ihren Sitzen um Arne, in der späteren Thessaliotis[8]), verdrängten B o i o t e r hatten sich nach dem damals Aonien, später nach ihnen Boiotien genannten Lande gewandt, wo sie sich zunächst der Städte Koroneia und Orchomenos bemächtigten[9]), dann von dort aus weiter ausbreiteten, und endlich die Obermacht über das ganze Land gewannen. Ihre bedeutendste Stadt war Theben, dessen Gebiet ungefähr den dritten Theil des ganzen Landes umfaſste; ferner 80 auſser den zwei schon genannten Haliartos, Kopai, Thespiai, Tanagra, Plataia, alle mit einem mehr oder weniger umfangreichen Gebiet, in

1) Xenoph. Hell. VI 1, 19. 2) Vgl. Hiller a. a. O. S. 2ff.
3) Xenoph. Hell. II 3, 4. 4) Ders. VI 1, 4ff.
5) Ders. VI 4, 31f. Diodor XV 60.
6) Diodor XVI 35. Demosth. Ol. I 13. Phil. II 22. III 26.
7) Polyb. XVIII 46 (29)f. Liv. XXXIII 32 u. 34. Ueber das 196 erneuerte κοινὸν τῶν Θεσσαλῶν vgl. Monceaux *Rev. archeol.* 1888 I p. 221ff.
8) Ein zweites Arne wurde von den Boiotern in ihrer neuen Heimath gegründet, während jenes in Thessaliotis nun auch Kierion hieſs. 9) Strab. IX S. 411.

welchem wieder kleinere von den gröfsern abhängige Städte lagen, wie Leuktra und Askra in dem von Thespiai, Onchestos, Okalea, Medeon in dem von Haliartos, Hyettos und Chaironeia in dem von Orchomenos, Akraiphia, Potniai, Therapne, Peteon u. a. in dem von Theben[1]). Die gröfseren Städte bildeten einen Bund, dessen Existenz schon für den Anfang des sechsten Jahrhunderts durch Bundesmünzen bezeugt wird[2]); wie viele ihrer aber ursprünglich gewesen, läfst sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen. Zur Zeit des peloponnesischen Krieges waren es sieben[3]), die genannten aufser Plataia, welches kurz vor dem ersten persischen Kriege, im Jahre 509, zu Athen übertrat[4]), während das ursprünglich gleichfalls zu Boiotien gehörige Eleutherai schon vorher sich an Attika angeschlossen hatte. Um dieselbe Zeit kam auch Oropos zu Attika, von dem es freilich nicht gewifs ist, ob es zu den selbständigen Bundesstädten gehört hat; seit seinem Abfall im Jahre 411 aber war es abwechselnd bald boiotisch, bald wieder athenisch, vorübergehend auch unabhängig[5]). Die ursprüngliche Siebenzahl der Bundesstädte dürfen wir aus der Siebenzahl der Boiotarchen folgern, die soviel wir sehen immer beibehalten worden ist, auch als Boiotien einen einheitlichen Staat bildete, wie später als die Zahl der Bundesstädte erheblich vermehrt war[6]). Boiotarchen nämlich hiefsen die Bundesbeamten, welche theils die Anführung der Bundestruppen[7]), theils die oberste Leitung der Geschäfte hatten. Ihr Amt war jährig; sie konnten auch mehrere Jahre hinter einander gewählt werden. Der Bundesrath, der in allen gemeinschaftlichen Angelegenheiten die Entscheidung hatte, bestand, wie sich von selbst versteht, aus Deputirten der Bundesstädte, und zerfiel, wenigstens zur Zeit des peloponnesischen Krieges, in vier Senate[8]).

1) Vgl. Clinton *F. H.* II p. 407 Krüg.

2) Head *Catalogue of greek coins*, central Greece p. XXXVI.

3) Thukyd. IV 93, 4 vgl. mit 91 i. A. und dazu Busolt *Gr. St. A.* S. 341 A. 6.

4) Vgl. Grote *G. G.* II[2] S. 442 f.

5) Genaueres s. bei Preller *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1852 S. 175 ff. v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 91 ff. Dürrbach *de Oropo et Amphiarai sacro* (Paris 1890).

6) Bei Thukyd. IV 91 ist allerdings überliefert τῶν ἄλλων βοιωταρχῶν οἵ εἰσιν ἕνδεκα und so las schon der Scholiast zu II 2, 1. Dafs aber das nicht richtig sein kann, zeigen die A. 3 ang. St., vgl. v. Wilamowitz *Hermes* VIII S. 437 ff., der nur darin irrte, dafs er neben den Boiotarchen einen Archon annahm; vielmehr stellte Theben damals zwei Boiotarchen, wie Thukyd. II 2. IV 91. VII 30, 3 lehrt. Es ist also mit Wilamowitz für ἕνδεκα zu schreiben ἑπτά oder besser mit Rutherford die drei letzten Worte als fremder Zusatz zu tilgen.

7) Die Contingente der einzelnen Staaten mochten von den Polemarchen angeführt werden, die wir in mehreren finden, s. Preufs *Quaestiones Boeoticae* (Leipzig 1879) p. 14 ff.

8) Thukyd. V 38.

81 Ueber den Grund und die Beschaffenheit dieser Theilung sind wir aber ebensowenig unterrichtet, als über die Anzahl der Deputirten, die Art ihrer Ernennung und die Dauer ihrer Funktionen. Ihr Versammlungsort war vermuthlich bei dem Heiligthum der Athene Itonia, im Gebiete von Koroneia, zwischen dieser Stadt und Alalkomenai[1]). Wenigstens war jenes das Bundesheiligthum, und es wurde dort auch das Bundesfest, die Pamboiotien mit Opfern und Wettkämpfen gefeiert[2]). In späteren Zeiten bildete den politischen und religiösen Mittelpunkt des Bundes das uralte Heiligthum des Poseidon in Onchestos[3]), das als Sitz einer Amphiktyonie schon oben (S. 29) genannt ist. Ein anderes von den gesammten boiotischen Staaten gemeinsam gefeiertes Fest war das der Daidala zu Plataia, von welchem wir an einer andern Stelle genauer zu reden haben werden. Als Plataia sich von dem Bunde losgesagt hatte, werden aber die übrigen Städte sich schwerlich noch daran betheiligt haben.

In ihren inneren Angelegenheiten waren die Bundesstädte selbständig, und die Verfassungen keineswegs dieselben in allen. Doch haben wir wenig specielle Kunde von den einzelnen[4]). Wie überall in Griechenland, so gab es auch hier Kämpfe der Demokratie gegen die altherkömmliche Aristokratie oder Oligarchie, mit wechselndem Siege der einen oder der andern Partei. Im Bunde aber behauptete Theben, als der mächtigste Staat, auch die Stellung eines leitenden Vorortes, obgleich es diesen Anspruch nicht immer auch wirklich durchführen konnte und zahlreiche Kämpfe darüber mit den übrigen zu führen hatte. In Folge seines Anschlusses an den Landesfeind in den Perserkämpfen verlor es seine leitende Stellung und gewann sie erst einige Zeit vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges durch die Niederlage der Athener bei Koroneia zurück[5]). Zur Zeit jenes Kriegs und in der nächsten Folgezeit[6]) tritt Thebens Uebergewicht entschieden hervor, und noch bei den Verhandlungen über den antalkidischen Frieden machte es den Anspruch, allein das ganze Boiotien zu vertreten, so daſs die übrigen Städte in Beziehung auf die auswärtigen Verhältnisse unselbständig und von ihm abhängig wären. Es konnte aber damit den Spartanern und andern Griechen gegenüber nicht durchdringen; vielmehr wurde in jenem Frieden die Selbständigkeit aller Städte aus-

1) Pausan. IX 34, 1. Strab. IX S. 411.
2) C. I. G. sept. I n. 3172 Z. 25. 3087. 2871.
3) Foucart *Bull. de corr. Hell.* IV p. 83f.
4) Einiges ist Bd. I S. 177f. erwähnt. Vgl. Preuſs a. a. O. p. 9ff.
5) Diodor XI 81. Thukyd. I 113. III 62, 5.
6) Xenoph. Hell III 5, 6ff. mit C. I. A. II n. 6.

drücklich stipulirt[1]), und als bald nachher die Spartaner sich verrätherischer Weise der Kadmeia bemächtigt hatten, und in Theben eine nur auf Sparta gestützte Partei ans Ruder kam, konnte, wenn überhaupt damals ein Bundesverhältnifs bestand[2]), von Thebens Uebergewicht nicht die Rede sein. Aber sobald es sich von jener spartanischen Herrschaft losgemacht, gewann es nicht nur die alte Vorortstellung wieder, sondern gestaltete Boiotien zu einem einheitlichen Staatswesen 82 um, in dem die einzelnen Städte gegenüber der Hauptstadt nur dieselbe Stellung einnahmen, wie die Demen in Attika[3]); die Städte, welche sich nicht fügten, Plataia, Thespiai, Orchomenos wurden zerstört[4]). Die souveräne Gewalt stand bei der in Theben zusammentretenden Bürgerschaft der ganzen Landschaft; als erster Beamter mit vorzugsweise sacralen Befugnissen wurde ein Archon eingesetzt, der dem Jahre den Namen gab, während die Executive in der Hand der Boiotarchen lag[5]). Beide Magistrate wurden auch in der Zeit des späteren Bundes beibehalten, während dem Einheitsstaate ein Ende gemacht wurde[6]), als Theben, wie die übrigen Griechen, der makedonischen Uebermacht unterlag; nach der Schlacht von Chaironeia hielt Philipp es durch eine Besatzung in Unterwürfigkeit[7]), und als es nach Philipps Tode sich frei zu machen versuchte, ward es von Alexander zerstört[8]). Einige Jahre nachher wurde es zwar von Kassander wieder aufgebaut[9]), gelangte aber nie wieder zu seiner früheren Bedeutung, wenn es gleich wieder an die Spitze des erneuerten Bundes trat. Die Zahl der selbständigen Bundesglieder betrug am Ausgang des vierten Jahrhunderts fünfzehn; aufser den früher genannten sieben Städten und Plataia gehörten damals noch Akraiphia, Anthedon, Chaironeia, Hyettos, Lebadeia, Oropos und Thisbe dem Bunde an[10]), vorübergehend auch Chal-

---

1) Xenoph. Hell. V 1, 32 f. Pausan. IX 13, 2.

2) Die boiotischen Bundesmünzen mit der Aufschrift ΘΕ gehen nur bis zum Jahre des Friedens herab, während in den folgenden Jahren bis etwa 374 nur Münzen der einzelnen Städte geprägt wurden, vgl. Head a. a. O. p. XLI.

3) Isokr. Plat. 8 mit Vischer a. a. O. S. 344 ff. 556 ff.

4) Diodor XV 46. Pausan. IX 1, 4 ff.

5) Zwei Beschlüsse des δῆμος τῶν Βοιωτῶν aus den Jahren 366/3 C. I. G. sept. I n. 2407 f., vgl. Köhler *Hermes* XXIV S. 636 ff.

6) Aischin. g. Ktes. 142. *παραπρ.* 119.

7) Diodor XVI 87.

8) Plutarch Alex. 11. Arrian An. I 9, 9.

9) Diodor XIX 54.

10) Diesen Bestand des Bundes lernen wir kennen aus zwölf von Holleaux *Bull. de corr. Hell.* XIII p. 1 ff. 225 ff. zusammengestellten Weihinschriften aus dem Ende des vierten und dem letzten Theil des dritten Jahrhunderts auf Dreifüfsen, die von dem Bunde dem Apollon Ptoios und andern Göttern gewidmet waren. Mit der

kis, Eretria und Opus[1]) wie später Megara, Aigosthena und Pagai. Aber seine innere Schwäche brachte ihn auch nach Aufsen in Abhängigkeit zuerst von den Aitoliern, dann von den Makedoniern. Noch vor dem Siege über den letzten makedonischen König Perseus sprengten die Römer den Bund[2]), doch mufs er nachher wieder zusammengetreten sein, und Spuren der Existenz des boiotischen Bundes sind durch Inschriften noch aus der Kaiserzeit erhalten[3]), wenigstens vorübergehend hat selbst ein weiterer Bund der Boioter mit den angrenzenden Landschaften Lokris, Phokis, Doris und Euboia bestanden[4]).

Als durch Thebens und seiner Verbündeten glückliche Erfolge die Spartaner ihr früheres Uebergewicht auch in der Peloponnes verloren hatten, regte sich unter den Arkadern der Gedanke, die Verhältnisse zu benutzen, und durch engere Vereinigung eine Macht zu bilden, die im Stande wäre, eine selbständige und achtunggebietende Stellung zu behaupten. Denn bisher gab es in Arkadien nur eine Anzahl unabhängiger Staaten, die in dem Heiligthume des Zeus Lykaios in Lykosura nur einen sacralen Mittelpunkt gehabt zu haben scheinen[5]). Mehrere von diesen bestanden blofs aus einem Complex benachbarter Dorfschaften, die unter einander gleichberechtigt kaum durch etwas anderes als durch die Nachbarschaft und gemeinschaftliche Culte zusammengehalten wurden; daneben gab es andere, in denen sich die Ortschaften an einen leitenden Vorort zur Besorgung gemeinschaftlicher Interessen und Vertretung nach aufsen angeschlossen hatten[6]); andere 83 endlich, in denen sich Städte erhoben hatten, welche, als Mittelpunkte und Sitze der Regierung, die umgebende Landschaft zum fester geschlossenen Staatsverbande zusammenhielten. Die namhaftesten unter diesen Städten waren Tegea, Mantineia und Orchomenos. Tegea hatte

---

Weihung beauftragt wird immer eine Siebenzahl von ἀφεδριατεύοντες, jeder aus einer andern Stadt, und zwar so dafs die fünf mächtigsten (Theben, Orchomenos, Plataia, Tanagra, Thespiai) immer, die andern nur wechselnd ein Mitglied stellen. Für die von Böckh u. A. vertretene Identificirung der ἀφεδριατεύοντες mit den Boiotarchen spricht nur die Gleichheit der Zahl, vgl. Dittenberger zu C. I. G. sept. I n. 1672.

1) Holleaux *Revue d. ét. gr.* X p. 172 ff.

2) Polyb. XXVII 2, 10. Gegen die Angabe des Pausan. VII 16, 9 f., der Bund sei erst nach der Zerstörung von Korinth aufgelöst worden, vgl. Holleaux a. a. O. p. 174.

3) Boiotarchen kommen noch im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. vor, C. I. G. sept. I n. 2242. 3426.

4) C. I. A. III n. 568 aus der Zeit der Schlacht von Actium.

5) Weil *Zeitschr. f. Numism.* IX S. 18 ff.

6) Curtius *Peloponnesos* I S. 172.

eine Zeitlang seine von Sparta bedrohte Unabhängigkeit erfolgreich verfochten, und als es sich darauf um 550 zum Bunde mit diesem bequemte, doch immer eine selbständige Stellung neben ihm behauptet. Auch die andern beiden gehörten in der Regel zur spartanischen Symmachie, doch nicht ohne bei Gelegenheit sich auch den Gegnern Spartas anzuschliefsen. Die übrigen Städte treten in der Geschichte wenig hervor. Die ländlichen Cantone im Süden und Westen leisteten bereitwillig den Spartanern Heeresfolge; eine Menge ihrer Leute dienten, ähnlich wie in neueren Zeiten die Schweizer, als Reisläufer um Sold anderen, selbst ungriechischen Staaten.

Der Gedanke an eine festere Vereinigung Arkadiens entstand zuerst in den beiden Hauptstädten Tegea und Mantineia[1]). In Tegea war eine Partei dafür, eine andere dagegen, und es kam darüber zu einem blutigen Kampfe; doch behauptete die erstere das Uebergewicht. Orchomenos erklärte aus Abneigung gegen Mantineia sich entschieden dagegen, und auch die übrigen Städte im nördlichen Theil des Landes, Stymphalos und Heraia, blieben dem Plane wenigstens zunächst fern. Dagegen wurden die südwestlichen Cantone, wo es bis dahin nur kleine, meist offene Ortschaften, und keine eigentlich staatliche Vereinigung gegeben hatte, bewogen zu einem engeren Verbande zusammenzutreten und vereint eine Stadt zu gründen als gemeinschaftliche Hauptstadt für alle. Diese neue Stadt, Megalopolis genannt, im Grenzgebiet der Gaue der Mainalier und Parrhasier, wurde bevölkert aus sieben Gauen und etwa vierzig kleinen Ortschaften[2]); aufserdem scheinen auch aus den Städten, die dem Plan der Vereinigung zugethan waren und neben den Mainaliern und Parrhasiern je zwei Oikisten gesandt hatten, Mantineia, Tegea, Kleitor, Mehrere in die neue Stadt übergesiedelt zu sein, deren Gebiet, gröfser als das irgend einer andern arkadischen, sich von der lakonischen und messenischen Grenze über den ganzen süd- 84 westlichen und mittleren Theil Arkadiens erstreckte. Die Stadt selbst hatte etwa 50 Stadien im Umfange, aber keine diesem entsprechende Einwohnerzahl[3]). Sie war der Mittelpunkt des arkadischen Bundes,

1) Xenoph. Hell. VI 5, 3ff. VII 1, 23. Diodor XV 59. 62. Pausan. VIII 27, 2. An der Spitze der Einheitsbewegung stand nach Diodor von Anfang an der Mantineer Lykomedes, den er irrig einen Tegeaten nennt.

2) Pausan. VIII 27, 2ff. Vgl. Clinton *F. H.* II p. 425 Kr. Nach dem über die Gründung von Megalopolis bestunterrichteten Pausanias fällt sie noch in das Jahr 371/0, nach Diodor XV 72 erst 368/7, wofür Niese *Hermes* XXXIV S. 527ff. Ueber die Angabe, dafs Platon aufgefordert sei, Gesetze für die Stadt zu entwerfen, s. Bd. I S. 174.

3) Polyb. IX 21, 2 u. Beloch *Bevölkerung d. gr.-röm. Welt* S. 127.

dem auch die anfänglich widerstrebenden Gemeinden auf die Dauer sich nicht entziehen konnten[1]). Dort tagte die arkadische Volksgemeinde, die den Namen οἱ μύριοι führte und in allen wichtigen Fragen zu entscheiden hatte, in dem durch die englischen Ausgrabungen aufgedeckten Thersilion, und zu dem Bundesrathe von fünfzig Mitgliedern (δαμιοργοί) stellte Megalopolis eine gröfsere Anzahl von Vertretern, als die übrigen Bundesglieder[2]). Unter den Bundesbeamten wird namentlich ein Strateg genannt[3]). Auch ein stehendes Truppencorps wurde errichtet, aus 5000 Mann bestehend, die aus Staatsmitteln besoldet wurden[4]).

Dem arkadischen Bunde war aber keine lange Dauer beschieden. Schon ehe seine Auflösung durch Alexander erfolgte, war Arkadien in zwei Theile zerfallen, die in der Schlacht bei Mantineia sich in den Waffen gegenüberstanden. Und als später der achaiische Bund sich ausbreitete, trat Megalopolis ihm bei, während Tegea und Mantineia sich zu den Gegnern der Achaier, den Spartanern oder dem aitolischen Bunde hielten.

Von den beiden eben genannten Bünden ist weiter unten zu reden, weil sie erst im dritten Jahrhundert zur Bedeutung gelangt sind. In der hellenistischen Zeit ist noch eine Anzahl anderer Bünde von geringem Belange aufgekommen, auf deren Erwähnung wir verzichten müssen[5]). Für die frühere Zeit sind andere Staatenvereine als die aufgeführten in Griechenland nicht nachzuweisen, wenigstens nicht in der geschichtlich bekannteren Zeit. Zunächst nach der Herakleidenwanderung hatten sich allerdings die argivischen von den Doriern in Besitz genommenen Städte Argos, Trozen, Epidauros, und aufser diesen noch Phleius, Sikyon, Kleonai und Aigina, zu einem Bunde vereinigt, an dessen Spitze Argos als Vorort stand, und der in dem gemeinschaftlichen Culte des Apollon Pythaeus auch ein religiöses Band hatte[6]);

1) Vgl. Niese a. a. O. S. 520 ff. In der A. 2 angeführten Urkunde erscheinen als Glieder des Bundes Tegea, Mainalos, Lepreon, Megalopolis, Mantineia, Kynuria, Orchomenos, Kleitor, Heraia, Thelphusa.

2) Vgl. den Ehrenbeschlufs für Phylarchos Lebas-Foucart n. 340ᵃ, der am wahrscheinlichsten mit Dittenberger *Syll.* I² p. 176 in das vierte Jahrhundert zu setzen ist. Anders wieder Niese S. 542 ff.

3) Z. B. Xenoph. Hell. VII 3, 1. Diodor XV 62. 67.

4) Xenoph. Hell. VII 4, 33. Ihr Name ἐπάριτοι (auch ἐπαρόητοι? Hesych.) ist dunkel. Nach Steph. Byz. von einem Gau Arkadiens.

5) Eine Uebersicht über die jetzt besonders aus Inschriften und Münzen bekannten κοινά giebt Fougères *Diction. d. antiq.* u. d. W.

6) Vgl. Müller *Dor.* I² S. 85. Grote *G. G.* I² S. 556 f. Busolt *Laked.* I S. 82 f.

und es läſst sich die Existenz dieses Bundes noch im sechsten Jahrhundert v. Chr. erkennen[1]). Dies ist aber auch Alles, was wir davon sagen können; in den uns näher bekannten Zeiten erscheinen jene Staaten nur vereinzelt und nach Umständen bald diesem bald jenem sich anschlieſsend.

Elis endlich mit Pisatis und Triphylien bildete vielmehr einen Gesammtstaat als einen Staatenbund; aber Elis war das Haupt, die beiden andern waren untergeordnete, nicht gleichberechtigte Glieder[2]).

Auch in den überseeischen von Griechenland aus ganz oder zum 85 Theil bevölkerten Landschaften finden wir nur vorübergehende Bündnisse zwischen einzelnen Staaten, einen bleibenden Staatenverein aber nirgends. Die Städte auf Kreta verbanden sich nur im Nothfall zu gemeinschaftlicher Vertheidigung gegen auswärtige Feinde, und diese Verbindung hieſs der Synkretismos; sonst aber ist von einer Bundesverfassung der gesammten Insel nicht die Rede, sondern nur von wechselnden Befreundungen oder Befehdungen der einzelnen Staaten, indem sich an die mächtigeren mehr oder wenigere der minder mächtigen freiwillig oder gezwungen anschlossen[3]).

Was die vorderasiatischen Colonien betrifft, so scheint zwischen den aiolischen zwölf Städten des Festlands nur ein sehr loses Bundesverhältniſs bestanden zu haben[4]). Von den sechs dorischen Städten haben wir oben gesehen, daſs sie dem Apollon gemeinschaftliche Festfeiern auf dem triopischen Vorgebirge begingen, und diese mochten Gelegenheit auch zu gemeinschaftlichen Berathungen politischer Angelegenheiten darbieten; aber einen Staatenbund kann man das nicht nennen. Die Verbindung der Ionier endlich, welche zusammen dem helikonischen Poseidon die Panionien feierten, war sehr locker. Es fehlt zwar nicht an Beispielen, daſs zu Berathungen über gemeinschaftliche Interessen Deputirte (πρόβουλοι) der einzelnen Staaten zu dem panionischen Heiligthum abgeordnet worden sind[5]); aber ebenso fehlt es auch nicht an Beispielen, daſs die Staaten sich einander bekriegt

---

1) Herodot VI 92: die Argiver legen den Aigineten und Sikyoniern eine Strafe auf wegen einer Verletzung ihres Gebietes; und wenigstens die Sikyonier unterwerfen sich dem Spruch.

2) Vgl. Xenoph. Hell. III 2, 23. 30. VI 5, 2.

3) Vgl. hierüber Bd. I S. 322.

4) Vgl. Vischer a. a. O. S. 324. Ueber ein seit Ende des vierten Jahrhunderts bestehendes κοινόν der Städte in der Troas, dessen Mittelpunkt Ilion war, vgl. Haubold *de rebus Iliensium* (Leipzig 1888) p. 62ff. Holleaux *Rev. d. ét. gr.* IX p. 359ff.

5) Herod. I 141. 170. VI 7.

haben. Der Rath, den einst Thales gab, zu Teos eine Centralregierung einzusetzen, die alle gemeinschaftlichen Angelegenheiten besorgen, und zu der sich die einzelnen Städte nur wie Demen zur Hauptstadt verhalten sollten, oder mit andern Worten nicht bloſs einen Staatenbund sondern einen Bundesstaat zu bilden, fand keinen Anklang[1]). Die 86 Abhängigkeit, in welcher die Ionier seit Krösus von Lydien standen, war nicht drückend. Der Herrschaft der Perser leisteten sie nur vereinzelt, und deswegen erfolglos Widerstand. Uebrigens wurden sie auch von den Persern nicht hart behandelt. Sie muſsten jährliche Tribute zahlen und Schiffe und Soldaten stellen; die Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten blieb ihnen selbst überlassen, doch sorgten die Perser dafür, daſs überall nur ihrem Interesse ergebene Männer ans Ruder kamen, welche dann von den Geschichtschreibern als Tyrannen bezeichnet zu werden pflegen. Streitigkeiten unter einander sollten sie nur durch richterliche Entscheidung schlichten lassen[2]).

Der Versuch der Ionier, sich dieser Abhängigkeit zu entziehen, wobei Athen sich betheiligte, gab die Veranlassung zu den Perserkriegen, welche eine wesentliche Umgestaltung der Verhältnisse nicht nur der Colonien, sondern auch der Staaten des Mutterlandes unter sich zur Folge hatten. Bevor wir jedoch hiervon reden, ist es zweckmäſsig, vorher einen Blick auf die Verhältnisse zu werfen, welche im Allgemeinen zwischen Colonien und ihren Mutterstädten stattfanden.

6. Die Colonialverhältnisse.

Die Herakleidenwanderrung und die Umwälzungen, die durch sie verursacht wurden, hatten eine Reihe zahlreicher Auswanderungen zur Folge, indem sich die aus ihren bisherigen Sitzen verdrängten Bevölkerungen neue Wohnsitze auf den Inseln des aigaiischen Meeres und den Küsten von Kleinasien aufsuchten. Auf diese früheste Auswan- 87 derung[3]) folgte dann später eine Reihe anderer Colonisationen, durch

1) Herod. I 170.

2) Herod. VI 42. Seit Ende des vierten Jahrhunderts begegnet wieder ein Bund der Ionier mit einem von den dreizehn Städten beschickten Bundesrath im Panionion, s. d. S. 32 A. 2 a. Inschriften.

3) Die Ansicht, welche in der Auswanderung wenigstens der Ionier nur eine Rückwanderung in ihre ursprünglichen Wohnsitze erblickt, ist bereits Bd. I S. 328 f. abgelehnt worden. Aber auch die von Schömann getheilte Annahme, daſs als in unvordenklicher Vorzeit die Griechen aus Kleinasien einwanderten, hier nicht geringe Reste stammverwandten Volkes zurückblieben, erscheint um so weniger glaubhaft, je mehr man neuerdings geneigt ist, in den Stämmen des westlichen Kleinasien, den

welche die übrigen Küstenländer des aigaiischen Meeres auch im Norden von Griechenland, die des westlichen Meeres bis nach Sicilien und selbst nach Gallien, und südlich die Küste von Libyen mit griechischen Ansiedlern besetzt wurden. Die Veranlassungen zu diesen späteren Colonisationen waren verschiedener Art[1]). Auch lange nach der Herakleidenwanderung kam es vor, daſs ein besiegtes Volk seine Heimath verlieſs, in der es nicht den Siegern unterthänig leben mochte, wie die Messenier nach der Eroberung ihres Landes durch die Spartaner sich den Chalkidiern zugesellten und mit ihnen nach Unteritalien zogen. Auch die kleinasiatischen Ionier aus Teos und aus Phokaia entzogen sich durch Auswanderung der persischen Herrschaft, und wandten sich die einen nach Abdera an der thrakischen, die andern nach Elea an der unteritalischen Küste und nach Massalia an der Mündung des Rhone. Bisweilen waren innere Unruhen und Spaltungen die Ursache, daſs eine unzufriedene und unterliegende Partei auszog, um sich anderswo eine bessere Existenz zu schaffen, wie der Bakchiade Archias mit den Seinigen Korinth verlieſs und nach Sicilien ging, wo er Syrakus gründete, und wie früher noch die sogenannten Parthenier unter Phalanthos aus Lakonien nach Italien gezogen sein und Tarent gegründet haben sollen. Auch dienten Colonienaussendungen besonders in oligarchischen Staaten als ein willkommenes Mittel, sich einer allzuzahlreichen armen Bevölkerung friedlich zu entledigen, und damit zugleich inneren Umwälzungen zuvorzukommen und auswärtige vortheilhafte Verbindungen anzubahnen. Solche Entlastung von einer überschüssigen Bevölkerung geschah bisweilen auch 88 wohl unter der Form eines den Göttern geweihten Menschenzehnten, wie z. B. den Chalkidiern bei Miſswachs und Hungersnoth das Orakel den Bescheid gegeben haben soll, dem Gotte den zehnten Theil ihrer Leute zu weihen, der dann auf sein Geheiſs nach Rhegion gesandt wurde[2]). In einzelnen Fällen diente die Anlegung von Colonien auch dem militärischen Interesse, das die Römer bei ihren Coloniegründungen

---

Karern, Lydern, Lykiern ein von den Indogermanen, aber ebenso auch von den Semiten verschiedenes Volksthum anzuerkennen, vgl. Kretschmer *Einleitung in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 289 ff. Die Stütze, welche jenen Meinungen aus der Ausdehnung des Ioniernamens (Ἰάϝονες) bei den Orientalen auf die Gesammtgriechen zu erwachsen schien, ist hinfällig; denn die Völkertafel der Genesis, in der die Javanim zuerst auftreten, reicht nicht über das achte Jahrhundert hinauf, vgl. auch Schrader *Keilinschr. u. altes Testament*[2] S. 81.

1) Vgl. Platon Ges. IV S. 708 B.

2) Strab. VI S. 257.

der älteren Zeit ausschliefslich im Auge hatten; so wurde im fünften Jahrhundert von den Lakedaimoniern Herakleia in der Landschaft Malis, von den Athenern Amphipolis und Brea in Thrakien gegründet, zum Schutze gegen feindliche Angriffe oder zur Sicherung unterworfener Gebiete. Bei weitem die Mehrzahl der Colonien aber wurde in commerciellem Interesse gestiftet, um den Handelsverkehr mit entfernteren Gegenden zu sichern oder zu erleichtern. Daraus erklärt sich die Lage der weitaus meisten Pflanzstädte am Meere, auf die bereits Cicero[1]) aufmerksam gemacht hat. Gerade den Handelscolonien werden freilich gar manche von Haus aus nichtgriechische Städte zugerechnet, in welchen nur griechische Handelsfactoreien, wie sie unten noch zu besprechen sind, angelegt, durch deren Einwirkung die Bevölkerung aber allmählig gräcisirt wurde[2]).

Was nun das Verhältnifs zwischen den Colonien und ihren Mutterstädten betrifft, so war dies natürlich je nach den verschiedenen Ursachen, denen die Colonien ihren Ursprung verdankten, auch verschieden modificirt. Im Allgemeinen aber ward es als ein Verhältnifs gegenseitiger Pietät aufgefafst, wie denn auch die Benennungen Mutter und Tochter zwischen ihnen gebräuchlich waren[3]). Colonien, die nicht stark genug waren, auf eigenen Füfsen zu stehen, sondern der Unterstützung ihrer Mutterstadt bedurften, liefsen sich deswegen natürlich auch eine gröfsere Unterordnung gefallen, als andere, die sich kräftiger entwickelt hatten, und von denen manche ihrer Mutterstadt an Macht und Hülfsmitteln nicht nur gleichkamen, sondern sie übertrafen. Blofs dienstbare Werkzeuge im Interesse der Mutterstadt zu sein, ertrugen gewifs nur solche, die gar nicht im Stande waren, für sich selbst zu bestehn; die übrigen achteten sich berechtigt, auf Gleichheit und Gegenseitigkeit Anspruch zu machen[4]). Traten Zerwürfnisse zwischen Mutter- und Tochterstadt ein, so sollten sie nicht anders als auf friedlichem Wege durch ein Rechtsverfahren geschlichtet werden[5]). Krieg gegen einander zu führen ward als eine Unbilde angesehn, die sich nur durch die allerdringendsten Ursachen entschuldigen liefse[6]). Aber es ist ein-

1) De republ. II 4.

2) Vgl. Büchsenschütz *Besitz und Erwerb im gr. Alt.* S. 376. Eine Aufzählung sämmtlicher Colonien und Notizen über ihre Stiftung zu geben ist dem Plan dieses Werkes fremd. Ich darf deswegen nur auf Hermanns Sammlungen *Staatsalterth.* § 76—86 verweisen.

3) Vgl. Plat. Ges. VI S. 754. Polyb. XII 9 (10), 3. XXI 24 (XXII 7), 11. Spanheim *de usu et praest. numism.* I p. 577 ff.

4) Thukyd. I 34.

5) Thukyd. I 28.

6) Herod. III 19. VII 150. VIII 22. Thukyd. I 38.

leuchtend, dafs diese Rücksichten der Pietät weit weniger bei solchen Colonien galten, die sich in Unfrieden getrennt hatten, als bei solchen, die friedlich entsendet waren, weniger bei solchen, die von einer gemischten Bevölkerung und nur unter der Leitung der Mutterstadt ge- 89 gründet, als bei solchen, wo nur Angehörige dieser allein ausgesandt waren.

Nicht leicht wurde, wenigstens in der geschichtlichen Zeit, die Anlage einer Colonie unternommen, ohne zuvor den Rath des Orakels, namentlich des delphischen, eingeholt zu haben[1]). Wie unerläfslich dies zu sein schien, mag man schon daraus abnehmen, dafs Herodot bei Erzählung der fehlgeschlagenen Unternehmung des Spartaners Dorieus, eine Colonie zu gründen, ausdrücklich hervorhebt, dafs Dorieus es unterlassen habe, den delphischen Gott zu befragen[2]). Es begreift sich aber auch leicht, dafs dem Gott oder vielmehr seiner Priesterschaft die Verhältnisse auch entfernter Länder besser bekannt sein konnten, als sonst irgend Einem. Denn nirgends hatte man mehr Mittel sich darüber Kunde zu verschaffen, als an der vielbesuchten Orakelstätte, dem beständigen Sammelplatz von Leuten aus allen Gegenden, deren Manche durch Reisen mit fremden Ländern bekannt geworden waren. So wurde also der fromme Glaube, der ein so wichtiges Unternehmen nicht ohne Anfrage bei der Gottheit beginnen zu dürfen meinte, durch verständige und zweckmäfsige Anweisungen belohnt, und es läfst sich mit Recht behaupten, was wir schon oben (S. 48) ausgesprochen haben, dafs der Einflufs, den das delphische Orakel auf die Colonienanlagen der Griechen ausgeübt, zu seinen dankenswerthesten Verdiensten gehört. Auch ist das Interesse leicht zu erklären, welches die Priester gerade an diesem Gegenstande nahmen. Nicht blofs das Ansehn und Vertrauen des Orakels mufsten sie durch Rathschläge, von denen sich ein günstiger Erfolg erwarten liefs, zu wahren suchen, sondern es mufste ihnen auch daran gelegen sein, die Ausbreitung des Griechenthums in weiten Kreisen zu fördern, und damit zugleich den Cult ihres Gottes zu verbreiten, was denn wieder nicht ohne einen Zuwachs an reellem Gewinn für sie und ihr Heiligthum bleiben konnte, wenn die Zahl der Städte, von welchen ihm Verehrung und Gaben gezollt wurden, sich immer vergröfserte.

Hatte das Orakel einen günstigen Bescheid ertheilt, so mufste die

---

1) Cicer. de div. I 1, 3, wo neben dem delphischen Orakel auch das dodonäische und das des Ammon genannt werden.

2) Herod. V 42.

erste Sorge sein, die Theilnehmer der beabsichtigten Ansiedelung zusammenzubringen. War nicht schon im Voraus eine bestimmte Partei 90 oder Fraction der Bevölkerung zur Auswanderung bereit, so erging nun eine Aufforderung, dafs wer da wolle sich bei der Behörde zu melden habe, die mit der Besorgung dieser Angelegenheit zu thun hatte. Bisweilen ward die Aufforderung ausschliefslich nur an bestimmte Classen gerichtet, z. B. in Athen nur an die Theten und Zeugiten, bei Aussendung einer Colonie nach Brea in Thrakien im perikleischen Zeitalter[1]); bisweilen wurde aus jedem Hause, wo mehrere Söhne waren, Einer durchs Loos ausgehoben[2]). Auch Fremde, Angehörige befreundeter Staaten, wurden öfters zur Theilnahme aufgefordert[3]), wobei ihnen denn bald gleiche Berechtigung mit den Angehörigen des aussendenden Staates zugesagt wurde, bald auch nicht. Die Bürger aber, wenn sie der ärmeren Classe angehörten, wurden vom Staate auch wohl mit Waffen und mit einer Summe Geldes versehen[4]).

Zur Leitung des Auszuges und der Ansiedelung wurde ein Führer als οἰκιστής ernannt, dem aber natürlich mehrere Gehülfen beigegeben wurden, um die erforderlichen Geschäfte, z. B. die Vermessung und Vertheilung des Landes[5]), die Anlage der Stadt, wenn eine solche nöthig war, und dergleichen mehr zu besorgen[6]). Nicht immer war übrigens eine neue Stadt zu gründen; es geschah oft, dafs Colonisten in eine schon vorhandene gesandt wurden, wo Bedürfnifs oder Gelegenheit zur Aufnahme einer neuen Bevölkerung stattfand[7]). Zu den Begleitern des Oikisten gehörten regelmäfsig auch ein oder mehrere Zeichendeuter (μάντεις), weil es bei allen vorzunehmenden Geschäften darauf ankam, sich der Gewogenheit der Götter durch Beobachtung der Zeichen zu 91 vergewissern. Bei der von Athen ausgehenden Anlage von Thurioi, an der Stelle des zerstörten Sybaris, wird der damals berühmte Mantis

1) Der hierauf bezügliche Volksbeschlufs ist zum gröfsern Theile erhalten, C. I. A. I n. 31.

2) Herod. IV 153.

3) Thukyd. III 92 (Herakleia). Diodor XII 10 (Thurioi).

4) Liban. Hypoth. zu Demosth. Cherson. S. 88.

5) Die Inschrift über Brea nennt z. B. γεωνόμοι.

6) Von den hierbei üblichen Gebräuchen kann man sich aus der Beschreibung der Gründung von Megalopolis bei Pausan. IV 27, 3 und von Alexandreia bei Plutarch Alex. 26 eine Vorstellung machen.

7) Solche zugesandte Ansiedler heifsen dann eigentlich ἔποικοι. In allgemeinerem Sinne sind ἔποικοι alle Colonisten, die an einen bereits bewohnten Ort geschickt werden, mögen dessen frühere Bewohner auch unterworfen oder vertrieben sein, vgl. die Stellen bei Krüger zu Thukyd. II 27, 1.

Lampon selbst als einer der Oikisten genannt[1]). Mitgenommen ferner wurde das heilige Feuer vom Staatsheerde, dem Prytaneion, um davon das Feuer auf dem Staatsheerde der neuen Stadt zu entzünden[2]), und von jedem der Auswanderer seine Privatheiligthümer, deren Cultus auch in der neuen Heimath fortzusetzen Religionspflicht war. Daſs ebenso der Cultus der Hauptgottheiten des Mutterstaates in der Tochterstadt beibehalten wurde, versteht sich von selbst; oft aber wurde ein oder der andere neue Cult dazu aufgenommen, wenn dort, wo die Colonie angelegt war, ein solcher bestand, der auf Anerkennung Anspruch zu haben schien. Eigenthümlich aber war allen Colonien der Heroencult ihres Oikisten, und mehrere Colonien aus älterer Zeit, von deren wirklichen Oikisten sich schwerlich ein geschichtliches Andenken erhalten hatte, verehrten als Oikisten irgend einen alten Heros, oder eine rein fingirte Person[3]), oder wohl auch eine Gottheit, namentlich Apollon[4]).

Der Stiftungsbrief der Colonie[5]) enthielt die allgemeinen Vorschriften über ihre Einrichtung sowie über ihr Verhältniſs zur Mutterstadt. Ebenso wurde bei der Abordnung von neuen Ansiedlern (ἔποικοι) in eine schon bewohnte Stadt deren Stellung sowohl zu der Mutterstadt wie der sie aufnehmenden Gemeinde genau geregelt[6]). Hinsichtlich der Verfassung war es, wenn die Colonisten alle aus der Bürgerschaft der Mutterstadt waren, das natürlichste, daſs sie, soweit es sich thun lieſs, nach dem Vorbilde dieser eingerichtet wurde[7]). Waren aber die Colonisten aus verschiedenen Staaten gemischt, und nicht allen gleiche Berechtigung zugesichert, so entstanden daraus nothwendig in der Colonie verschiedene Volksabtheilungen, und eine Classe von Bevorrechteten gegenüber einer minderberechtigten Bevölkerung, was denn häufig Veranlassung zu innern Unruhen und Spaltungen gab. Dasselbe war der Fall, wenn in eine schon vorhandene Stadt neue Ansiedler mit ungleichen Rechten gesandt wurden[8]). Was das Ver-

1) Diodor XII 10. Plutarch praec. r. p. ger. 15.

2) Herod. I 146 u. d. Ausleger. 3) Vgl. Müller *Dor.* I² S. 108 ff.

4) Nur über die als Oikisten verehrten Götter und Heroen handelt Lampros *de conditorum coloniarum Gr. indole praemiisque et honoribus* (Leipzig 1873).

5) Der auch, wie diese selbst, ἀποικία (nicht τὰ ἀποίκια) hieſs. S. Sauppe *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1853 S. 48 zu der S. 96 A. 1 erwähnten Inschrift.

6) Hierhin gehört die überaus lehrreiche Urkunde über die Entsendung von ἔποικοι aus der östlichen Lokris nach Naupaktos Inscr. gr. ant. n. 321 = C. I. Gr. sept. III 1 n. 334. 7) Platon Ges. IV S. 708 C.

8) Aristot. Polit. IV 3, 8. V 2, 10 f.

hältnifs zur Mutterstadt betrifft, so finden sich Beispiele, dafs die Colonien dieser gewisse Abgaben zu entrichten hatten, und dafs ihnen die obersten Beamten von hier aus geschickt wurden[1]). Als Regel indessen 92 darf dies nicht angesehen werden. Wohl aber war es Regel, dafs die Colonien zu den Hauptfesten der Mutterstadt Theorien sandten und Opfer darbrachten[2]), und ebenso dafs, wenn ihren eigenen Festopfern Bürger aus der Mutterstadt beiwohnten, diese dabei einen gewissen Vorzug vor den andern Fremden genossen[3]), ferner dafs bei öffentlichen Schauspielen den Bürgern der Mutterstadt die Proedrie eingeräumt wurde, und so wohl noch manches Andere, was sich einzeln nicht nachweisen läfst. Regel war es auch dafs, wenn die Colonie selbst wieder eine Colonie stiftete, dies nicht ohne Betheiligung der Mutterstadt geschah, indem wenigstens der Oikistes von dorther erbeten wurde[4]). Indessen giebt es auch Beispiele, dafs die Colonisten sich selbst einen Oikisten erwählten[5]), sowie dafs, wenn eine Colonie sich mit der Mutterstadt entzweite und von ihr lossagte, der früher verehrte Oikistes abgesetzt, d. h. seine Verehrung eingestellt, und ein anderer an seine Stelle gesetzt wurde[6]). Im Allgemeinen aber berechtigt uns die Geschichte zu dem Urtheil, dafs auch in dem Verhältnifs der Colonien zu den Mutterstädten sich das, was sie verband, immer weniger wirksam erwiesen habe, als was sie trennte.

Eine Gattung von Colonien, deren wir noch besonders gedenken müssen, waren die eigentlich sogenannten Kleruchien, deren wesentlicher Unterschied von den Apoikien darin bestand, dafs sie mit dem Staate, von dem sie gestiftet waren, fortwährend in der engsten organischen Verbindung blieben, nicht, wie jene, von ihm ausschieden; deshalb behielt der Kleruch das Bürgerrecht in seiner Heimath, während der Colonist das Bürgerrecht der Mutterstadt verlor[7]). Wir kennen von

1) Xenoph. Anab. V 5, 7. 10, von den sinopischen Colonien Trapezus, Kerasus, Kotyora. Von den Aigineten wissen wir aus Herodot V 83, dafs sie in früherer Zeit auch ihre Rechtshändel, wenigstens in bedeutenderen Sachen, vor den Gerichten ihrer Mutterstadt Epidauros führten. Den Poteidaiaten wurde von Korinth ein Epidamiurgos gesandt, Thukyd. I 56.

2) C. I. A. I n. 31 Z. 11. Schol. Aristoph. Wolk. 386. Thukyd. VI 3.

3) Thukyd. I 25 mit Dittenberger *de Thucydidis loco* (*Ind. lect. Hal.* 1889/90).

4) Thukyd. I 24.

5) Thukyd. VI 3. Als man in Thurioi uneinig darüber war, wer als Oikist zu ehren sei, so gab das Orakel den Bescheid, dafs Apollon es sein sollte, Diodor XII 35.

6) Thukyd. V, 11.

7) Szanto *d. griech. Bürgerrecht* S. 62ff. Die Bestimmung in dem lokrischen Vertrage bei Polyb. XII 10, 4 beweist nicht dagegen, da er nach Polybios unecht war.

den Kleruchien freilich nur die der Athener etwas genauer, deren Colonien fast alle von dieser Art waren[1]); es ist jedoch nicht zu bezweifeln, dafs nicht die Athener allein, sondern auch andere Staaten 98 dergleichen gehabt haben[2]). Von den Athenern wurde zuerst die Insel Salamis, nachdem sie vor Mitte des sechsten Jahrhunderts in ihren dauernden Besitz gelangt war, mit fünfhundert Kleruchen besiedelt; einer der hierauf bezüglichen Volksbeschlüsse, welche die Grundlage des kleruchischen Rechtes bildeten, ist uns noch erhalten, leider nur bruchstückweise[3]). Weiter hören wir, dafs auf Euboia nach einem Siege über Chalkis das eroberte Gebiet in viertausend Landloose (κλῆροι) getheilt und an ebensoviele ihrer ärmeren Bürger vergeben wurde. Dies geschah einige Jahre vor den Perserkriegen. Bald nachher wurde von Kimon die Insel Skyros den durch ihre Seeräuberei verrufenen Dolopern entrissen und mit attischen Kleruchen besetzt. Auch Lemnos und Imbros wurden früh Kleruchien; andere entstanden in verschiedenen Gegenden namentlich im perikleischen Zeitalter, zum Theil auch später, einige in Barbarenländern, andere auf den Inseln, wo abgefallene Bundesgenossen um einen Theil ihres Landes gestraft, oder auch des ganzen beraubt wurden. Das Loos der besiegten früheren Besitzer war nicht immer das gleiche. Es kam vor, dafs alle erwachsenen Männer getödtet, Weiber und Kinder zu Sklaven gemacht wurden, wie es den Skionaiern und den Meliern im peloponnesischen Kriege erging[4]). Bisweilen mufsten alle auswandern, wie die Hestiaier, Poteidaiaten und Aigineten[5]); bisweilen liefs man sie im Lande, wo denn aber den meisten nichts andres übrig blieb, als Pächter oder Lohnarbeiter[6]) unter den neuen Besitzern zu werden. Von den Mytilenaiern lesen wir, dafs den früheren Landbesitzern ihre Aecker zu bebauen überlassen wurden, sie aber von jedem Kleros dem neuen Eigenthümer eine Abgabe von zwei Minen zahlen mufsten[7]). Auch eine Art von bürgerlichem Gemeinwesen bestand unter ihnen fort[8]), aber, wie sich

1) Von ihnen s. Böckh *Staatsh.* I² S. 555 ff. Foucart *Mém. sur les colonies Athéniennes* (Paris 1883).

2) Wie Milet auf Leros und Amorgos, vgl. Böckh *Staatsh.* II² S. 703. Busolt *Gr. Gesch.* I² S. 301. Vielleicht gehören hierher auch οἱ κατοικοῦντες Ἱεραπύτνιοι ἐν — C. I. G. n. 2555, vgl. Böckh z. d. I.

3) C. I. A. IV 1 n. 1ᵃ mit Köhler *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* IX S. 117 ff. Anders freilich Judeich ebenda XXIV S. 321 ff.

4) Thukyd. V 32. 116. Isokr. Paneg. 100. 5) Thukyd. I 114. II 70. 27.

6) Als solcher ist der πελάτης auf Naxos bei Platon Enthyphr. S. 4 C zu denken, der nach S. 15 D nicht Höriger gewesen sein kann. 7) Thukyd. III 50.

8) Vgl. Antiphon üb. Herodes Ermord. 77 mit Mätzners Anmerk.

versteht, in strengster Abhängigkeit von Athen, und so, dafs sie eine minderberechtigte Classe gegen die in ihrem Lande wohnenden atheni- 94 schen Kleruchen bildeten. Günstiger mufs sich das Verhältnifs der bundesgenössischen Gemeinden gestaltet haben, die entweder nach ihrem Abfall mit Gewalt zum Bunde zurückgebracht oder auch auf dem Wege freiwilligen Vertrags einen Theil ihres Gebiets zur Anlegung einer Kleruchie abgetreten und dafür Ermäfsigung ihrer Bundessteuer erlangt hatten[1]). Ueberall aber blieben die Kleruchen, obgleich sie unter sich ebenfalls eine bürgerliche Gemeinde ausmachten, die in allen Stücken ein Abbild der athenischen Staatsgemeinde im Kleinen darstellte[2]), und ihre Localangelegenheiten durch selbstgewählte Beamte besorgten, doch zugleich immer athenische Bürger, gehörten den attischen Phylen, Demen, Phratrien an, erfüllten alle Pflichten[3]), übten alle Rechte der Bürger, insofern sie in Athen anwesend waren[4]). Auch ihren Gerichtstand hatten sie hier in allen gröfseren Sachen; die Localgerichte waren nur in geringeren competent[5]). Auch davon finden sich Beispiele, dafs ihnen von Athen theils regelmäfsige Beamte zugeschickt wurden, wie ein Archon nach Salamis[6]), theils öfters Aufseher (Epimeleten) gesandt wurden, um sie zu überwachen u. dgl.[7]), worin aber natürlich keine durchgängige Gleichmäfsigkeit stattfand, sondern nach den Umständen hier so, dort anders verfahren wurde.

Von den Kleruchien anderer Staaten fehlt es uns ganz an specielleren Nachrichten. Die athenischen mufsten nach der Schlacht bei Aigospotamoi aufgegeben werden. Als aber später Athen seine Seeherrschaft wiedergewonnen hatte, so entstanden auch wieder manche Kleruchien, obgleich nicht so zahlreiche als früher[8]).

1) Vgl. Kirchhoff *über die Tributpflichtigkeit der attischen Kleruchen* (*Abh. d. Berl. Akad. d. W.* 1873) S. 14ff. Die Schrift führt gegen Böckh den Nachweis, dafs die Kleruchen niemals Tribut gezahlt haben.

2) Vgl. Foucart a. a. O. p. 373ff. *Bull. de corr. Hell.* VII p. 153ff. Die officielle Bezeichnung dieser Gemeinden auf den Inschriften des vierten Jahrhunderts ist ὁ δῆμος ὁ ἐν Λήμνῳ, ὁ ἐν Σάμῳ u. ä.

3) Ueber die Befreiung des kleruchischen Vermögens von Leiturgie s. Fränkel zu Böckh II S. 126*.

4) In der Regel scheinen aber die Kleruchen zum Aufenthalt in der Colonie verpflichtet gewesen zu sein, vgl. Judeich a. a. O. S. 323.

5) *Att. Proc.*[2] S. 91. 6) Aristot. St. d. A. 54, 8. 62, 2.

7) *Bull. de corr. Hell.* IX p. 48ff. Aristot. St. d. A. 62, 2. Im 4. Jahrh. wurde regelmäfsig ein Hipparch nach Lemnos geschickt, Bd. I S. 463f. Strategen dort und in Skyros zuerst 329 C. I. A. IV 2 n. 834[b] II 63f.

8) Zuerst Samos und Poteidaia, später die thrakische Cherrones, vgl. A. Schäfer *Demosth. u. s. Z.* I[2] S. 99. 102. 444.

Anhangsweise mag hier auch noch einer andern Art von Niederlassungen im Auslande gedacht werden, die nicht als Colonien (ἀποικίαι) im eigentlichen Sinne betrachtet werden können. Es geschah nämlich häufig, dafs sich Leute des Handels wegen aufserhalb ihrer Heimath nicht blofs vorübergehend aufhielten sondern bleibend niederliefsen. Waren solcher nur wenige Einzelne, so lebten sie natürlich als Metoiken unter den Bedingungen, welche in dem Staate, wo sie sich niederliefsen, für diese Gattung von Einwohnern galten; waren sie aber zahlreich, so bildeten sie auch wohl besondere Genossenschaften, denen die Landes- 95 herrschaft bald mehr bald weniger Rechte und Freiheiten einräumte. Von dieser Art waren die Niederlassungen kleinasiatischer Ionier, Dorier und Aiolier in Aegypten, denen der König Amasis sich in Naukratis anzusiedeln erlaubte[1]). Aber auch in den griechischen Städten finden wir wenigstens in späterer Zeit solche Genossenschaften von Fremden, die nicht in dem allgemeinen Metoikenverhältnisse standen, sondern eine besondere geschlossene Gemeinheit bildeten, die selbständig neben der Ortsgemeinde stand, wie wir dies namentlich von der Genossenschaft der dionysischen Künstler in Teos wissen, von der unten zu sprechen sein wird[2]). Anders aber sind die vielfach auf Inschriften bezeugten landsmannschaftlichen Vereinigungen zu beurtheilen, die von Ausländern, namentlich Phoenikern, meist zu Cult- und Handelszwecken gebildet wurden[3]), und nur privatrechtliche Geltung gehabt haben.

7. Die spartanische Symmachie.

Bereits in einem früheren Abschnitte[4]) haben wir gesehn, wie es den Spartanern gelungen ist, sich zum Range des mächtigsten und angesehensten Staates in der Peloponnes zu erheben, von welcher nach der Besiegung der Messenier und den glücklichen Kämpfen mit Argos der ganze Süden, ungefähr zwei Fünftel des Ganzen[5]), in ihrem unmittelbaren Besitz war. Ihre Versuche, auch Arkadien, zunächst Tegea, sich zu unterwerfen, scheiterten an dem kräftigen Widerstande der

1) Herod. II 178.

2) Vgl. V Kap. 18. Wenn aber bei Terenz Adelph. IV 5, 68 (702) der in Milet wohnende Athener Milesius heifst, aber V. 20 (654) sich aus Athen eine ihm zugefallene Erbtochter holen will, so kann er darum doch in Milet als Metoik gelebt haben.

3) Vgl. die Belege bei Ziebarth *das griechische Vereinswesen* S. 121 f. Auch unter den zahlreichen Niederlassungen der Phoeniker in der früheren Zeit Griechenlands werden wir die Mehrzahl nicht als Colonien, sondern als Factoreien anzusehen haben.

4) Bd. I S. 295 f. 5) Thukyd. I 10, 2.

Tegeaten, und sie begnügten sich darum mit Abschlufs eines Bundesvertrags, der ihre leitende Stellung in der Peloponnes anerkannte. Noch früher waren sie mit den Eleiern in Verbindung getreten, mit denen 96 gemeinschaftlich sie die olympische Festfeier erneuerten und ordneten, und denen sie in ihren Kämpfen mit den Pisaten und Triphyliern beistanden, wodurch sie sich einen vorherrschenden Einflufs über den Westen der Peloponnes und auch über die an Elis grenzenden arkadischen Cantone sicherten, die unter sich in keinem politischen Verbande standen. Auch die Städte in Argolis fanden in Sparta einen natürlichen Bundesgenossen, der sie vor der unerwünschten Abhängigkeit von Argos schützte, ohne selbst ihre Freiheit zu bedrohen. Endlich in allen Staaten schlofs die aristokratisch und conservativ gesinnte Partei sich an Sparta an, dessen Politik es nothwendig mit sich brachte, dafs es die Regungen des demokratischen Princips zu zügeln und die durch dieses emporgekommenen Tyrannen in Sikyon, Korinth und anderswo zu unterdrücken bemüht war.

Der Vertrag Spartas mit Tegea stand auf einer Säule verzeichnet am Alpheios, an der Grenze der beiderseitigen Gebiete[1]). Unter seinen Bestimmungen war auch diese, dafs die Tegeaten keinem ihrer Bürger aus dem Lakonismos, d. h. aus der Anhänglichkeit an Sparta, ein Verbrechen machen sollten: mit andern Worten, es wurde die spartanische Partei in Tegea als gesetzlich berechtigt anerkannt. Ueber die Verträge Spartas mit andern Staaten, wann und unter welchen Bedingungen sie abgeschlossen wurden, fehlt es an Nachrichten. Wir müssen uns deswegen mit der Angabe begnügen, dafs etwa seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts Sparta entschieden als leitendes Haupt an der Spitze einer Verbindung stand, welcher, mit Ausnahme von Argos, die sämmtlichen dorischen Staaten der Halbinsel mit Inbegriff der Insel Aigina, dazu das dryopische Hermione, ferner Tegea und die meisten übrigen Arkader, dann Elis mit dem von ihm abhängigen pisatischen und triphylischen Lande, und aufserhalb des Isthmus das dorische Megara angehörten. Der Vorort berief wenn es ihm nöthig schien, oder auch auf Antrag der Verbündeten selbst[2]), Bundestage, die gewöhnlich in Sparta, ausnahmsweise auch anderswo, z. B. zu Olympia[3]) gehalten wurden. Jeder Staat schickte dazu seine Sendboten; alle

1) Aristoteles bei Plutarch qu. Gr. 5, vgl. qu. Rom. 52.

2) Thukyd. I 67, wo freilich nicht von einer eigentlichen Bundesversammlung die Rede ist.

3) Ebenda III 8.

hatten gleiches Stimmrecht[1]), und der Beschlufs der Mehrheit band die übrigen, doch mit der Clausel, falls nicht von Seiten der Götter oder Heroen ein Hindernifs einträte[2]): eine Clausel, die, wenn auch aus 97 Religiosität aufgenommen, doch freilich von einzelnen auch wohl als Vorwand benutzt werden konnte, um sich von den Beschlüssen der Mehrheit zu entbinden. Als die Gegenstände, um derentwillen die Bundestage berufen wurden, werden namentlich Kriegsunternehmungen, Friedensschlüsse und Verträge erwähnt[3]). Es kam aber auch vor, dafs Sparta die Bundesgenossen zu einem Kriege aufbot, ohne vorher einen Bundestag deswegen berufen zu haben, und dafs solchem Aufgebot auch wirklich Folge geleistet wurde[4]). Aber dann setzte sich Sparta auch der Gefahr aus, dafs die Bundesgenossen, wenn ihnen der Krieg nicht rechtmäfsig unternommen schien, sich wieder zurückzogen; und dies konnte ihnen dann nicht als Bundbrüchigkeit angerechnet werden. Schlofs aber ein Staat sich von einem gemeinschaftlich beschlossenen Kriege aus, so hatte Sparta das Recht, ihm eine bestimmte Geldbufse aufzulegen, ein Recht, welches mitunter in dem Beschlufs ausdrücklich erwähnt wurde[5]). Ohne Beistimmung des Vorortes aber konnte ein gemeinschaftlicher Krieg nicht beschlossen werden; Sparta war nicht genöthigt, sich in einen von der Mehrheit oder selbst von allen gewollten Krieg wider seinen Willen einzulassen[6]); aber es war denen, die den Krieg wollten, nicht verwehrt, ihn für sich allein zu führen, wenn sie sich stark genug dazu fühlten, sowie umgekehrt auch Sparta für sich allein oder in Verbindung mit einem und dem andern der Bundesstaaten Kriege führte, die von der Mehrheit nicht beschlossen waren. War der Bundestag, wie gewöhnlich, in Sparta[7]), so wurden die Verhandlungen zunächst vor der Ekklesia, d. h. vor der Versammlung der sämmtlichen Spartiaten geführt, in der die Abgeordneten der Bundesgenossen ihre Meinung zu vertreten hatten. Darauf fafsten die

1) Thukyd. I 141, 6, vgl. 125 u. V 30.

2) Ebenda V 30.

3) Vgl. Thukyd. I 67 ff. V 17 und die Stellen aus Xenophon S. 104 A. 1.

4) Herodot V 74 f. Thukyd. V 54. Xenoph. Hell. VI 3, 7 f.

5) Xenoph. Hell. V 2, 22.

6) Das geht aus den Verhandlungen bei Thukyd. I 67 ff. deutlich hervor und nichts dagegen beweist Herod. V 93.

7) 'Der Platz Hellenion in der Nähe der Agora zu Sparta, über dessen Bedeutung Pausan. III 12, 5 zwei verschiedene Meinungen vorbringt, mag zu Versammlungen der griechischen Bundesgenossen bestimmt gewesen sein'. Urlichs *N. Rhein. Mus.* VI S. 204.

Spartiaten für sich in der Sache Beschlufs und erst danach erfolgte die Beschlufsfassung der Bundesgenossen[1]).

Die Contingente an Mannschaft und Schiffen, die jeder Staat zu stellen hatte, waren vertragsmäfsig festgesetzt, und der Vorort hatte zu bestimmen, wieviel davon, ob das Ganze oder nur ein Theil, für den 98 bevorstehenden Feldzug gestellt werden sollte[2]). Ebenso waren auch die Geldbeiträge der einzelnen Staaten festgesetzt, und die Quoten wurden nach Bedürfnifs ausgeschrieben. Stehende Beiträge wurden nicht gezahlt, und eine eigentliche Bundeskasse gab es also nicht[3]). Den Anführer des Bundesheeres stellten die Spartaner, einen ihrer Könige, oder einen Andern. Auch die Befehlshaber der verschiedenen Heeresabtheilungen (ξεναγοί) wurden von ihnen ernannt[4]); ebenso die Richter, die beim Heere Recht zu sprechen hatten, und Hellanodiken genannt wurden[5]). In den Treffen kam vertragsmäfsig den Tegeaten die Stellung auf dem linken Flügel zu[6]).

In ihren inneren Angelegenheiten waren die Bundesstaaten völlig autonom[7]), und wenn Sparta einen Einflufs darauf ausübte — wie es allerdings oft genug in seinem Interesse war[8]) — so geschah dies nur in Folge des überwiegenden Ansehens, welches seine Macht ihm gewährte. Streitigkeiten der Bundesstaaten unter einander sollten auf dem Wege Rechtens entschieden werden, aber ein bestimmtes Bundesgericht gab es nicht; es blieb den Streitenden überlassen, sich durch Compromifs über ein Schiedsgericht zu vereinigen[9]).

Als Haupt dieser Verbindung galt Sparta mit Recht für den ersten unter allen griechischen Staaten, und für berufen, auch die Interessen des Gesammtvolkes im Nothfall zu vertreten. Als darum die Gefahr der persischen Unterjochung zur Vereinigung der Kräfte und zum gemeinschaftlichen Widerstand drängte, so galt es als selbstverstanden, dafs die Leitung und Oberanführung keinem Andern als ihnen gebühre,

---

1) Dieser Hergang ergiebt sich aus dem Bericht des Thukydides I 67ff. 119ff., wo nur die beiden Verhandlungen zeitlich geschieden waren, vgl. Xenoph. Hell. II 2, 19f. V 2, 11ff. VI 3, 3.

2) Thukyd. II 10. 47. III 15. V 57.

3) Thukyd. II 7. Diodor XIV 17. Dazu Thukyd. I 19. 80. 141. Dafs die für das Gegentheil angeführten Stellen Plutarch Arist. 24. Apophth. Lak. Archidam. 7 nichts beweisen können, davon wird man sich bei näherer Einsicht leicht überzeugen.

4) Thukyd. II 75, 3. Xenoph. Hell. III 5, 7. IV 2, 19. V 1, 33. 2, 7. VII 2, 3.

5) Xenoph. St. d. Lak. 13, 11 mit Haases Anmrk. S. 283.

6) Herod. IX 26.

7) Thukyd. V 77, 5.

8) Thukyd. I 19. 76. 144.

9) Thukyd. V 79.

und auch die Athener, obgleich sie mit vollem Rechte auf die Oberanführung der Flotte hätten Anspruch machen dürfen, traten doch willig gegen Sparta zurück[1]). Das Heer, welches der König Leonidas nach Thermopylai führte, bestand außer den Spartanern und peloponnesischen Bundesgenossen aus Thespiern, Thebanern, Lokrern und Phokiern[2]). Bei Artemision und Salamis fochten unter Eurybiades, außer den Peloponnesiern, Aigineten und Megarern, vor allen die Athener, sodann die Amprakioten und Leukadier aus Akarnanien, die Chalkidier und Eretrier aus Euboia, viele der Insulaner, und von den italischen Griechen die Krotoniaten[3]). Von den Verbündeten, die bei Plataia gefochten hatten, war zu Olympia am Fußgestell einer Statue des Zeus, welche die Griechen dort nach dem Siege geweiht hatten, und in Delphi auf dem ehernen Schlangengewinde, das den dem Apollon geweihten goldenen Dreifuß trug, ein Verzeichniß angebracht. Das letztere Denkmal, das abgesehn von dem oberen Theile in Constantinopel erhalten ist, enthält, und zwar in dieser Ordnung, die Namen der Spartaner, Athener, Korinther, Tegeaten, Sikyonier, Aigineten, Megarer, Epidaurier, Orchomenier (von Arkadien), Phleiasier, Trozenier, Hermioner, Tirynthier, Plataier, Thespier, Mykenier, Keier, Melier, Tenier, Naxier, Eretrier, Chalkidier, Styrier (von Euboia), Eleier, Poteidaiten, Leukadier, Anaktorier, Kythnier, Siphnier, Amprakioten, Lepreaten[4]). Es waren also zu dem Kampfe zwar die meisten, aber doch nicht alle Griechen vereinigt, ja es fochten nicht wenige, etwa 15000, wie angegeben wird[5]), auf der Seite der Feinde, einige weil ihr Land von den Persern besetzt war, die Thebaner auch deswegen, weil die damals regierenden Oligarchen die Unterwerfung dem Kampfe vorzogen; die Argiver aber entzogen sich dem Kampfe, weil ihr alter Groll gegen Sparta sich gegen eine Vereinigung mit diesem und unter diesem sträubte.

Das Verhältniß der jetzt hinzugetretenen Bundesgenossen zu den Spartanern war natürlich nicht dasselbe wie das der älteren Symmachie. Sie hatten sich zunächst nur zu dem Kampfe gegen Persien verbunden, welcher übrigens nach dem Siege bei Plataia nicht mehr bloß auf Abwehr der eigenen Gefahr, sondern auch auf Befreiung der von den

1) Herod. VIII 3. 2) Herod. VII 202 f.

3) Herod. VIII 43—48.

4) Herod. IX 81. Thukyd. I 132. Die Inschrift Inscr. gr. ant. n. 1 mit den Nachträgen von Fabricius *Jahrb. d. arch. Inst.* I S. 175 ff. Weniger vollständig und zum Theil anders geordnet war die Liste auf dem olympischen Denkmal nach Pausan. V 23, 1 f. 5) Plutarch Arist. 18.

Persern unterjochten Stammesgenossen in Asien gerichtet war. Ein freilich nicht ganz zuverlässiger Bericht[1]) giebt an, es sei auf Antrieb des Aristeides verabredet worden, daſs ein Bundesheer aus 10,000 Mann Fuſsvolk und 1000 Reitern, und eine Flotte von 100 Schiffen gebildet werden, und jeder Staat dazu bestimmte Contingente stellen sollte. Zur Berathung gemeinschaftlicher Maſsregeln sollten Convente von Deputirten 100 (πρέβουλοι) zu Plataia alljährlich sich versammeln; ebendort auch alle vier Jahre ein Bundesfest, die Eleutherien, zu Ehren Zeus des Befreiers, mit Agonen nach Art der olympischen gefeiert, den Plataiern aber zum Lohn ihrer heldenmüthigen Theilnahme an dem Kampfe ihre Autonomie gewährleistet und gemeinschaftlicher Schutz gegen jeden ungerechten Angriff zugesichert werden[2]). Wie wenig dies letzte wirklich in Erfüllung gegangen sei, lehrt die Geschichte. Das Fest der Eleutherien bestand zwar noch in der Kaiserzeit[3]), aber von Bundestagen zu Plataia ist nirgends die Rede; vielmehr hören wir, daſs die Berathungen der Verbündeten, die früherhin, bis nach der Schlacht bei Salamis, auf dem Isthmus stattgefunden hatten, nachher zu Sparta gehalten wurden[4]).

In dem fortgesetzten Kriege gegen Persien behielten nun zwar anfangs die Spartaner die Oberanführung; bald aber erregte das Benehmen des Pausanias namentlich unter den Inselgriechen so groſse Unzufriedenheit, daſs sie sich weigerten ihm ferner zu folgen, und die Führung den Athenern antrugen, was die Spartaner sich gefallen lieſsen, weil sie es nicht hindern konnten. Ueberdies müssen wir gestehn, daſs, abgesehn von dem Benehmen des Pausanias, auch das sonstige Verhalten der Spartaner während der Perserkriege nicht von der Art gewesen war, um ihnen groſse Zuneigung und Vertrauen zu gewinnen, und daſs ihrer theils ängstlichen theils selbstsüchtigen Politik gegenüber die Athener bei weitem mehr für die gemeinschaftliche Sache gethan und sich würdiger gezeigt hatten, an der Spitze zu stehen[5]). So löste sich also jene groſse Verbindung auf; den Spartanern blieben ihre pelopon-

1) Ebenda 21, vgl. Busolt *Gr. Gesch.* II² S. 741.

2) Hierfür auch Thukyd. II 71.

3) Pausan. IX 2, 6. C. I. Gr. sept. I n. 49. 1856.

4) Diodor XI 55. Daſs das entscheidende Synedrion aus den Strategen der einzelnen Bundesstaaten sich zusammensetzte, macht Busolt *Lakedaimonier* S. 407 ff. wahrscheinlich.

5) Vgl. die Rede der athenischen Gesandten in Sparta bei Thukyd. I 73 f., wo die Verdienste Athens um die Sache des gesammten Griechenlands bündig und wahr besprochen werden. Dazu Herod. VII 139. IX 7 f.

nesischen Bundesgenossen, den Athenern schlossen sich die Insulaner und die von der Perserherrschaft befreiten Küstenstädte an. Zwischen Athen und Sparta selbst aber bestand Bundesgenossenschaft bis zum dritten messenischen Kriege, in welchem die Athener, von Sparta verletzt, sich von ihm lossagten und dafür mit den Argivern verbündeten[1]). Seit dieser Zeit stehen in Griechenland zwei Parteien, die spartanische und die athenische, einander gegenüber; der gröfste Theil der Staaten gehört zu einer von beiden, und selbst innerhalb der einzelnen Staaten 101 sind die Bürger zwischen beiden getheilt. Neutral halten sich nur wenige und schlagen sich nach den Umständen bald zu diesen bald zu jenen.

8. Die athenische Symmachie.

Die Bundesgenossenschaft unter Athens Hegemonie wurde im Lauf weniger Jahre weit über den Kreis ausgedehnt, den sie anfänglich umfafst hatte, und erstreckte sich mit wenigen Ausnahmen über die sämmtlichen Inseln und Küstenstädte des aigaiischen Meeres, welche theils freiwillig theils gezwungen beitraten. Vorübergehend schlossen auch Staaten des Festlandes, wie Megara, Trozen, die Achaier, und die Inseln des ionischen Meeres Kerkyra, Kephallenia, Zakynthos sich an Athen an; doch war das Verhältnifs dieser wesentlich von dem der andern verschieden. An der Spitze einer so ausgedehnten Bundesgenossenschaft durfte Athen sich nun in der That als den ersten Staat in Griechenland betrachten, und sich mehr als Sparta berufen achten, in allen allgemein hellenischen Angelegenheiten die Leitung zu übernehmen. Das Bewufstsein dieses Berufes erkennen wir in dem Plan des Perikles, von welchem Plutarch[2]) uns Kunde giebt. Als er sah, heifst es, wie die wachsende Macht Athens von den Spartanern mit Scheelsucht angesehn wurde, achtete er es für zweckmässig, dem Volke seine hohe Aufgabe und die Stellung, die es in Griechenland einzunehmen habe, zu vergegenwärtigen, und veranlafste es deswegen zu dem Beschlufs, dafs alle griechischen Staaten, grofse und kleine, europäische und asiatische, eingeladen werden sollten, Gesandte nach Athen zu schicken, um hier gemeinschaftlich Rath zu halten theils über die Herstellung der hellenischen Heiligthümer, welche die Barbaren zerstört hatten, und über die Opfer, die man den Göttern in Folge der Gelübde zur Zeit des Kampfes schuldig geworden, theils

1) Thukyd. I 102. 2) Perikl. 17.

aber über die zur vollkommenen Sicherheit der Schifffahrt im aigaiischen Meere zu treffenden Mafsregeln. Diesem Beschlufs gemäfs wurden denn auch wirklich Gesandte abgeschickt, nicht blofs an die schon zum Bunde gehörenden, sondern auch an die übrigen; aber die Versammlung kam nicht zu Stande, vorzüglich weil die Spartaner und ihre peloponnesischen Bundesgenossen nicht nur selbst sich weigerten daran theilzunehmen, sondern auch die übrigen soviel sie konnten davon abmahnten. Wir mögen bedauern, dafs das Vorhaben vereitelt wurde, welches, 102 wenn es gelungen wäre, vielleicht eine festere Vereinigung der getheilten Glieder des Griechenvolkes hätte anbahnen können; aber wundern darüber, dafs es vereitelt wurde, dürfen wir uns nicht. Plutarch hat den Zeitpunkt, wann Perikles jenen Plan fafste, nicht angegeben; doch alles scheint dafür zu sprechen, dafs es nicht allzulange nach den ruhmvollen Siegen gewesen sei, welche die vereinigten Griechen über den Erbfeind erfochten hatten, etwa bald nach der Schlacht am Eurymedon und den Verhandlungen, die zu der Tradition über den freilich mehr als zweifelhaften kimonischen Frieden Veranlassung gegeben haben. Damals, als das Andenken an jene gemeinschaftlichen Thaten noch frisch, Perikles selbst noch jung und hoffnungsvoll war, konnte die Verwirklichung eines Planes möglich scheinen, dessen Unausführbarkeit einige Jahre später ohne Zweifel ihm selbst einleuchten mufste[1]. Machten doch die Athener sehr bald die Erfahrung, dafs selbst solche ihrer Bundesgenossen, deren eigenes Interesse sie am meisten in der Verbindung mit ihnen hätte festhalten müssen, sobald die frühere Gefahr vorüber war, sich der Verpflichtungen, die der Bund ihnen auferlegte, zu entledigen und abzufallen versuchten, zuerst Naxos schon 470, dann andere, so dafs es des Zwanges und der Gewalt bedurfte um sie zusammenzuhalten.

---

1) Wir können daher nicht mit Grote *G. G.* III^2 S. 331 d. U. u. A. übereinstimmen, die jenen Plan in die Zeit zunächst nach dem Abschlufs des dreifsigjährigen Friedens mit Sparta, 445, versetzen. Zu den oben angedeuteten Gründen kann man auch hinzurechnen, dafs Plutarch ihn vor den Feldzügen des Tolmides und andern jenem Frieden vorangehenden Begebenheiten erwähnt; obgleich hieraus allein, bei der nach andern als blofs chronologischen Rücksichten geordneten Darstellungsweise Plutarchs, kein sicherer Schlufs zu ziehen ist. Aber auch die Worte ἀρχομένων δὲ ἄχθεσθαι Λακεδαιμονίων τῇ αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων deuten wohl auf eine frühere Zeit. Denn mifsgünstig über das Wachsthum der Athener waren doch die Lakedaimonier schon lange vor 445 gewesen. Aus ähnlichen Gründen haben auch A. Schmidt *das Perikleische Zeitalter* I S. 47 ff. u. A. den Einigungsversuch in die Jahre 460 oder 459 gesetzt, während Busolt *G. G.* III 1 S. 445 ff. zuletzt wieder für das Jahr 448 eingetreten ist.

So geschah es denn, dafs aus dem, was zu Anfang ein freier Verein gleichberechtigter Verbündeter unter einem leitenden Vorstande gewesen war, im Laufe der Zeit die Herrschaft eines gebietenden Oberhauptes über oft ungern gehorchende Unterthanen wurde. Denn zu Anfange waren alle Bundesgenossen autonom, und die gemeinschaftlichen Mafsregeln wurden auf Bundestagen (σύνοδοι) berathen, zu denen jeder seine Deputirten schickte[1]), wenn auch ein ständiger Bundesrath nicht angenommen werden darf, sondern die Versammlungen immer nur zeitweise in regelmäfsigen Fristen oder auf Berufung des Vorortes zusammenkamen[2]). Der Versammlungsort war Delos, wo auch die Bundeskasse 103 aufbewahrt wurde. Die Contingente an Schiffen und Mannschaft, welche die bedeutenderen Bundesstädte zu stellen, und die Geldbeiträge (φόρος), welche die übrigen an Stelle einer Schiffsleistung an die Bundeskasse zu zahlen hatten, waren mit allseitiger Uebereinstimmung nach Aristeides Ansätzen bestimmt, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs auch ein Bundesgericht angeordnet worden sei, um über die Streitigkeiten eines Staates gegen den andern und die der Angehörigen des einen gegen die des andern Recht zu sprechen, das aber von dem Bundesrathe wohl nicht verschieden war[3]). Dies Verhältnifs änderte sich aber bald, nachdem einige der Bundesgenossen abgefallen und dafür gezüchtigt waren, andere aber, denen es lästig fiel, ihr bundesmäfsiges Contingent zur Flotte zu stellen, sich von dieser Verpflichtung durch Geldzahlungen loszukaufen vorgezogen hatten[4]). Sie gaben damit selbst die Waffen aus den Händen, und die Athener wurden ihnen gegenüber um so mächtiger. Sehr bald verlegten diese nun auch die Bundeskasse, deren Schatzmeister, die Hellenotamien, ohnehin immer von ihnen allein ernannt wurden, von Delos nach Athen, und verfügten über die Gelder nach eigenem Ermessen ohne die Bundesgenossen zu fragen. Seit dieser Verlegung des Bundesschatzes, welche im Jahre 454 erfolgte[5]), gingen auch die Bestimmungen über die von den einzelnen Bundesgenossen zu leistenden Tributzahlungen, wenn nicht sämmtlich, so doch bei weitem zum gröfsten Theil von den Athenern allein aus. Denn einige der Bundesstädte werden freilich in Urkunden[6]) aus der

1) Thukyd. I 97. 2) Böckh *Staatsh.* II² S. 593.

3) So hat Grote III² S. 341 vermuthet, während Schömann *Verfass.-gesch. v. Athen* S. 88 u. A. ein besonderes Bundesgericht annahmen. S. U. Köhler *zur Gesch. d. delisch-att. Bundes* (*Abh. d. Berl. Ak. d. W.* 1869) S. 90.

4) Thukyd. I 99.

5) Vgl. Bd. I S. 453, auch über die Hellenotamiai.

6) Ueber diese Urkunden s. Bd. I S. 492.

Zeit von Ol. 85, 4—88, 1 (437—427) als solche bezeichnet, die sich selbst die Summen ansetzten (αὐταὶ ταξάμεναι), das heifst denen die 104 Athener es überliefsen, sich selbst zu besteuern, natürlich unter dem Vorbehalt, diese Selbstschätzung zu prüfen und, wenn es nöthig schien, auch abzuändern[1]). Die regelmäfsige Ansetzung der Tribute wurde gewöhnlich auf vier Jahre gemacht[2]). Zu ihrer Veranlagung wurden besondere Commissarien (τάκται) in die Bundesstädte abgeordnet; die Feststellung der Tribute erfolgte durch Rath und Gerichtshof, wie es scheint in gemeinsamer Berathung[3]). Die Bundesgenossen hatten ihre Zahlungen zur bestimmten Zeit, im Frühlinge, abzuliefern. Säumten sie damit, oder fanden die Athener es nöthig, das Geld zu einer andern Zeit zu erheben, so wurden Sammler (ἐκλογεῖς), bisweilen auch Executionsschiffe (νῆες ἀργυρολόγοι) ausgesandt, um es beizutreiben[4]). Auch geschah es mitunter, dafs über den festgesetzten Tribut noch Nachschüsse oder Steuerzuschläge (ἐπιφοραί) gefordert wurden[5]). Die Summe der Tribute betrug anfangs nach Aristeides Ansatz 460 Talente[6]), stieg aber theils durch den Zutritt neuer Bundesgenossen, theils und besonders durch Erhöhung der Beiträge, auf 600, dann auf 1200 Talente[7]). Im J. 413 (Ol. 91, 4), also im peloponnesischen Kriege, führten die Athener statt ihrer die Abgabe eines Zwanzigsten von aller Einfuhr und Ausfuhr zur See in den Bundesstaaten ein, weil sie davon einen gröfseren Ertrag erwarteten. Doch bestand dies nicht lange[8]).

Von der Tributzahlung waren bei Beginn des peloponnesischen Kriegs unter allen zur Symmachie gehörigen Staaten nur Chios und Lesbos oder, nach dem bald darauf erfolgten Abfall von Mytilene, Methymna ausgenommen, die fortwährend nur Schiffe und Mannschaft stellten und wenigstens den Schein gleicher Berechtigung behielten[9]). Die übrigen, die in Wahrheit zinsbare Unterthanen waren, werden in

1) Böckh a. a. O. II² S. 611 f. und gegen die abweichende Erklärung von Köhler S. 137 Busolt *Gr. Gesch.* III 1 S. 207 ff., wo auch über die zweimal vorkommende Kategorie der πόλεις ἄτακτοι richtiger als von Böckh geurtheilt ist.

2) (Xenoph.) St. d. A. 3, 5, vgl. Köhler a. a. O. S. 127 ff.

3) C. I. A. I n. 37. 266 mit Köhler S. 66 ff. Vgl. Bd. I S. 416 f.

4) Bd. I S. 492.

5) Böckh II S. 634.

6) Nach der unzweideutigen Angabe von Thukyd. I 96, deren Glaubwürdigkeit gegen die Zweifel von Kirchhoff *Hermes* XI S. 27 ff. durch P. Fischer *Quaestiones de Atheniensium sociis historicae* (Bonn 1887) und Beloch *N. Rhein. Mus.* XLIII S. 104 ff. geschützt ist, vgl. jetzt auch Busolt *Gr. Gesch.* III 1 S. 79 ff.

7) Die näheren Nachweise aus den Inschriften s. bei Köhler a. a. O. S. 126 ff. und Busolt *Philol.* XLI S. 652 ff.

8) Bd. I S. 492 f.

9) Thukyd. III 10 f.

den vorhandenen Urkunden seit Ol. 84, 2 (443) in fünf Classen getheilt, und zwar erstens die ionische, unter welche aber auch die aiolischen Städte an der Küste und die Inseln Ikaros und Leros gerechnet werden; zweitens die hellespontischen Städte; drittens die an der thrakischen Küste; viertens die karische Classe, d. h. die an der karischen Küste belegenen Städte mit Einschlufs der Inseln Kos, Rhodos und einiger anderer; fünftens die Classe der Insulaner. Die Gesammtzahl der tributpflichtigen Städte rechnet Aristophanes, freilich übertrieben, auf tausend[1]); die vorhandenen Tributlisten, die aber nicht vollständig 105 sind, geben über dritthalbhundert Namen. Als Beispiel von der Höhe der Summen mag hier angeführt werden, dafs Aigina 30 Talente, Thasos nach seinem Abfall ebensoviel, Byzanz und Abdera vor der Verdoppelung der Tribute 15 Talente zahlten.

Von jenem Ansatz des Aristeides, nach welchem die Gesammtsumme sich auf 460 Talente belief, wird bezeugt, dafs die Bundesgenossen sämmtlich ihn gerecht befunden haben und zufrieden damit gewesen sind[2]). Er war also nicht drückend. So kann denn auch die spätere Erhöhung auf 600 Talente nicht drückend gewesen sein, wenn wir bedenken, dafs sie nicht sowohl durch Steigerung der einzelnen, als theils durch die Umwandelung der Lieferung von Schiffen in Geldzahlungen, theils durch die wachsende Zahl der Bundesgenossen bewirkt sein wird. Die Erhöhung auf 1200 Talente gehört in die Zeiten des peloponnesischen Krieges, der natürlich grofse Anstrengungen forderte. Bis dahin also hatten die Bundesgenossen gewifs keine Ursache, sich über den Druck der Abgaben zu beschweren; die Athener erfüllten dagegen die Verpflichtung, die sie gegen sie übernommen hatten, sie vor der persischen Herrschaft zu schützen, das aigaiische Meer rein zu halten, ihnen freien Verkehr, ungestörten Betrieb ihres Handels und somit Erhöhung ihres Wohlstandes zu sichern. Wenn dem Perikles ein Vorwurf daraus gemacht wurde, dafs er einen Theil der Gelder, die durch die Tribute in den athenischen Schatz flossen, dazu verwendete, die Stadt, die an der Spitze des Bundes stand, auf würdige Weise zu schmücken, oder die Bürger durch Geldvertheilungen für ihre dem Bunde geleisteten Dienste zu belohnen, so hatte er vollkommen Recht, darauf zu entgegnen, dafs die Bundesgenossen keinen Grund hätten, Rechenschaft über die Verwendung des Geldes zu fordern, da ja Athen

1) Aristoph. Wesp. 707.
2) Diodor XI 47. Plutarch Arist. 24. Vgl. den Vertrag bei Thukyd. V 18, 5.

für sie kämpfte und die Barbaren abwehrte, ohne dafs sie selbst ein Schiff, ein Pferd oder einen Soldaten dafür zu stellen nöthig hätten[1]). Auch das dürfen wir als einen Gewinn für die Bundesstaaten ansehn, dafs durch die Organisation des Bundes zwischen ihnen selbst ein gegenseitiges Rechtsverhältnifs geschaffen war, wodurch sie bei den unter so vielen Staaten niemals ausbleibenden Zwistigkeiten doch vor Kriegen unter einander bewahrt und auf den Weg friedlicher Verstän-106digung und richterlicher Entscheidung gewiesen wurden. Denn mag auch das oben erwähnte Bundesgericht nur kurze Zeit bestanden haben, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dafs Athen in solchen Zwistigkeiten als Vermittler und Schiedsrichter aufgetreten ist, und dafs Fälle, wo die Bundesgenossen gegen einander zu den Waffen griffen[2]), gewifs nur höchst selten vorkamen. Wenn nun dennoch schon früh, und lange vor dem peloponnesischen Kriege, einzelne Staaten sich von dem Bunde loszumachen suchten, so beweist dies keineswegs, dafs sie wirklich gerechte Ursache hatten, sich über Athen zu beschweren, sondern nur, dafs sie über den Leistungen, die von ihnen gefordert wurden, und den Beschränkungen ihrer Selbständigkeit, die das Verhältnifs nothwendig mit sich brachte, die Vortheile gering achteten, die das Bündnifs ihnen gewährte. Athen aber war vollkommen im Rechte, wenn es solchen Abfall als einen Verrath an der gemeinschaftlichen Sache ahndete, und die Abgefallenen mit Gewalt wieder in die Bundesgenossenschaft zurückbrachte und fortan in strengerer Abhängigkeit hielt, was denn freilich nicht geschehen konnte ohne Eingriffe auch in die innere Verfassung und Verwaltung. In den Staaten, wo aristokratische oder oligarchische Regierungsform bestand, waren es natürlich die Bevorrechteten, welche dergleichen am übelsten empfanden, und immer mehr den Spartanern als den Athenern zugeneigt waren. Deswegen war es Athens natürliche Politik, das demokratische Element zu begünstigen und zu stärken. Auch die Anordnung, dafs die Gerichtsbarkeit in den einzelnen Staaten der Bundesgenossen auf geringere Sachen beschränkt, wichtigere Sachen aber und Criminalprocesse an die athenischen Gerichte gewiesen wurden[3]), dürfen wir als eine Mafsregel der Politik betrachten, die dem Parteigeiste die Gelegenheit, sich bei solchen Rechtshändeln geltend zu machen, entziehen wollte,

1) Plutarch Perikl. 12. Vgl. auch Bd. I S. 359.
2) Wie z. B. die Samier und Milesier im J. 440, Thukyd. I 115.
3) S. *Att. Proc.*[2] S. 1001 ff.

wenn auch Uebelwollende sie nur als ein Mittel darstellen mochten, die Einkünfte Athens durch die Gerichtsgebühren zu vermehren.

Je eifersüchtiger aber Athens wachsende Macht von Sparta und den Staaten der spartanischen Symmachie, besonders von Korinth betrachtet wurde, und je mehr das Mifstrauen und die Spannung auf beiden Seiten zunahm, desto mehr vervielfältigten sich auch innerhalb 107 der athenischen Bundesgenossenschaft selbst die Anlässe zur Unzufriedenheit und zur Untreue. Viele der Bundesgenossen waren Stammverwandte der Gegner Athens, und schon deswegen im Herzen diesen mehr als dem Bundeshaupte zugethan; manche standen zu einzelnen dieser Gegner in besonderen näheren Verhältnissen, z. B. als Tochterstädte zu ihren Mutterstädten; überall aber waren die aristokratisch Gesinnten auch spartanisch gesinnt. Um den hieraus erwachsenden Gefahren zu begegnen, griffen die Athener zu manchen drückenden Mafsnahmen, legten in die unzuverlässigen Bundesstädte bald bleibende bald zeitweilige Besatzungen (φρουροί) und hielten sie nicht nur durch deren Befehlshaber (φρούραρχοι), sondern auch durch besondere Beamte unter Aufsicht, von denen uns namentlich ἐπίσκοποι genannt werden[1]. Als aber im peloponnesischen Kriege der lange genährte Groll zum offnen Ausbruch kam, traten alle jene Momente mit doppelter Kraft in Wirksamkeit, und die Athener waren nothgedrungen, überall noch strengere Aufsicht als vorher auszuüben, um Abfall zu verhüten, zumal da die Bedürfnisse des Krieges es unvermeidlich machten die Bundesgenossen auch zu gröfseren Leistungen in Anspruch zu nehmen, Leistungen, die um so schwerer empfunden wurden, als die Mehrzahl der Bundesgenossen der Sache, für die sie kämpfen sollten, entweder abgeneigt waren, oder sie wenigstens als eine ihnen selbst eigentlich fremde betrachteten. Und als nun nach der Niederlage auf Sicilien die Macht Athens einen Stofs erlitten hatte, dessen Folgen es nicht verwinden konnte, hörten sie um so bereitwilliger auf die Stimme der Spartaner, die sich ihnen als Befreier ankündigten. Athen durfte fortan fast nur noch auf diejenigen Bundesgenossen rechnen, die es durch Uebermacht im Gehorsam zu halten vermochte. Die Schlacht bei Aigospotamoi beendigte den langjährigen Kampf, dem im Interesse Griechenlands wohl ein anderes Ende zu wünschen gewesen wäre. Athen wurde gezwungen der spartanischen Symmachie beizutreten, und über alle seine Bundesge-

1) Aristot. St. d. A. 24, 3. Ein φρούραρχος und ἐπίσκοποι schon um 460 in Erythrai, C. I. A. I n. 9 u. 10. Die übrigen Belege zuletzt bei Busolt *G. G.* III 1 S. 225 ff., der aber die ἐπίσκοποι schwerlich mit Recht als ständige Beamte ansieht.

nossen bekam nun Sparta die Hegemonie. Dafs aber die Bundesgenossen bei diesem Tausche nicht gewonnen, sondern nur verloren hatten, zeigte sich gar bald. Sie hatten Befreiung von den Tributen oder wenigstens Erleichterung gehofft, und mufsten nun den Spartanern nicht 108 weniger zahlen, als sie den Athenern gezahlt hatten[1]). Sie hatten Selbständigkeit und Autonomie gewünscht, und Lysander richtete überall statt freier Verfassungen eine Oligarchie ein, die um so drückender war, da die Gewalt nicht den Edelsten und Angesehensten, sondern den eifrigsten Parteigängern des Siegers übergeben wurde. In der Regel waren es Collegien von zehn Personen (Dekadarchien), welche an die Spitze des Staats gestellt wurden, zu deren Stütze eine von den Spartanern eingelegte Besatzung unter einem Harmosten diente, und die sich die allerärgsten Unbilden und Mifshandlungen gegen die Unterdrückten erlaubten[2]). Endlich solange die Bundesgenossen unter Athens Schutze oder, wenn man lieber will, unter Athens Herrschaft gestanden hatten, waren sie wenigstens von der Herrschaft der Barbaren frei gewesen[3]); die Spartaner aber hatten schon vor ihrem Siege es nicht verschmäht, sich die Unterstützung des Perserkönigs dadurch zu erkaufen, dafs sie die asiatischen Griechen ihm überliefsen[4]). Wenn nun auch später jene von Lysander eingesetzten Gewalthaber beseitigt wurden und eine schonendere Behandlung der Bundesgenossen eintrat, auch Versuche gemacht wurden, die Freiheit der asiatischen Städte gegen die Perser zu behaupten, und diese deswegen aus Verbündeten der Spartaner ihre Gegner wurden, so offenbarte sich doch bald, wie wenig es diesen in der That auf jene Freiheit ankam. Denn nachdem sie durch den athenischen, aber damals im persischen Dienste stehenden Feldherrn Konon bei Knidos (394) eine Niederlage erlitten und die Ueberzeugung gewonnen hatten, dafs sie zur Behauptung der Meeresherrschaft nicht im Stande wären, und nachdem ihnen gegenüber Athen wieder zu erstarken anfing und eine Anzahl der ehemaligen Bundesgenossen sich aufs Neue ihm anschlofs, hielten die Spartaner es für rathsam, um nur Athen nicht mächtiger werden zu lassen, lieber die Ansprüche des Perserkönigs anzuerkennen. Der Friede, den Antalkidas

1) Nach Diodor XIV 10 jährlich über 1000 Talente.

2) Vgl. Bd. I S. 192f.

3) Der König von Persien betrachtete freilich die kleinasiatischen Städte immer noch als tributär, und verlangte von seinen Satrapen die Ablieferung ihrer Tribute; aber diesen machten die Athener es unmöglich sie einzutreiben, Thukyd. VIII 5, 5. Vgl. Böckh *Staatsh.* II² S. 662.

4) Thukyd. VIII 18. 31. 58.

im J. 386 abschloſs, setzte fest: die Städte in Asien und die Inseln 109 Klazomenai[1]) und Kypros sollten dem Könige unterthan, die übrigen hellenischen Städte alle, groſs und klein, sollten autonom sein, mit Ausnahme von Lemnos, Skyros und Imbros, deren Besitz den Athenern gelassen wurde. Wer den Frieden nicht annähme, den würden die, welche ihn annahmen, also Sparta in Verbindung mit Persien, zu Wasser und zu Lande mit Geld und mit Waffen bekämpfen[2]). Die Athener nahmen nun freilich den Frieden auch an, weil sie nicht im Stande waren ihn zu hindern; aber weiteren Uebergriffen der Perser wurde doch durch sie ein Damm entgegengesetzt, und die Freiheit der Inseln und des Meeres gewahrt. Denn sie vereinigten bald wieder eine Bundesgenossenschaft um sich, die dann in ähnlicher Weise, wie die frühere bei ihrem Beginn, organisirt wurde, und sich in kurzer Zeit auch über einen Theil der asiatischen Küstenstädte erstreckte[3]). Allen wurde Autonomie und freie Wahl der Verfassung zugesichert und die Einlegung von athenischen Besatzungen und die Bestellung von Aufsichtsbeamten ausdrücklich ausgeschlossen. Weiter wurde ein Bundesrath angeordnet, dessen Sitz in Athen sein sollte, mit gleichem Rechte der gröſsten wie der kleinsten Staaten, die ihre Deputirten (σύνεδροι) zu ihm sandten[4]). Die Zahlungen, die jeder in die Bundeskasse zu liefern hatte, die aber jetzt nicht mehr mit dem früheren verhaſst gewordenen Namen Tribute (φόροι), sondern Beiträge (συντάξεις) hieſsen, wurden nicht wie früher einseitig von den Athenern bestimmt, sondern mit den Bundesgenossen vereinbart[5]), und zur Gewähr, daſs frühere Härten gegen Bundesgenossen nicht wiederkehren würden, gaben die Athener die Verheiſsung, es sollten fortan keine Kleruchien wieder eingesetzt werden, und kein

1) Eine Insel war Klazomenai, bis Alexander es durch einen Damm mit dem Festlande verband, Strab. I S. 58. Pausan. VII 3, 9.

2) Xenoph. Hellen. V 1, 31.

3) Die Namen der dem Bunde beigetretenen Städte waren am Fuſse und am Rande der A. 4 genannten Steinurkunde aufgezeichnet; erhalten ist der gröſste Theil der Namen, 49 an der Zahl.

4) Die früher aus Diodor XV 28 f. bekannten Bundessatzungen entnehmen wir jetzt einem inschriftlich erhaltenen Volksbeschluſs (C. I. A. II n. 17) aus dem Jahre des Archon Nausinikos Ol. 100, 3 (378/7), in dem die zuerst mit Chios und Theben getroffenen Vereinbarungen auf alle ferner dem Bunde beitretenden Städte ausgedehnt werden. Auch eine Reihe von Einzelverträgen zwischen Athen und Mytilene, Methymna, Byzanz, Chalkis, Korkyra u. A. sind ganz oder theilweise erhalten, welche die Entstehungsgeschichte des Bundes genauer verfolgen lassen, vgl. *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. Philol.-hist. Cl.* 1898 S. 147 ff.

5) Panske in den *Griech. Studien für H. Lipsius* S. 5 ff.

Athener Landbesitz im Bundesgebiet aufserhalb Attika haben, wobei indessen Lemnos, Skyros und Imbros als ausgenommen zu denken sind. Die vormaligen Hellenotamien wurden nicht wieder hergestellt, doch lag die Verwaltung der Bundeskasse naturgemäfs in den Händen des Vororts. Als Bundesgericht war für gewifse Fälle das Synedrion vorgesehen[1]; erst späterhin mufste wenigstens ein Theil der Bundesgenossen die athenischen Gerichte als Appellationsinstanz für ihre Rechts- 110 streite anerkennen[2]. Ueberhaupt kam es sehr bald wieder dahin, dafs das anfängliche freie Verhältnifs sich in Abhängigkeit und Unterthänigkeit verwandelte. Ob daran blofs die Herrschsucht der Athener Schuld gewesen, oder nicht wenigstens ebensosehr die Unmöglichkeit, ein festes Zusammenhalten anders als durch Uebermacht und Zwang zu bewirken, vermögen wir nicht zu entscheiden. Aber die Unzufriedenheit der Bundesgenossen mit der Behandlung, die sie von Athen erfuhren, wurde noch gesteigert durch die Unbilden und Erpressungen, die sie von den Feldherrn zu erdulden hatten, welche damals die athenischen Heere befehligten. Denn die Heere bestanden meist aus Söldnerschaaren, und die schlechte Finanzwirthschaft in Athen liefs es den Anführern nur allzuoft an den nöthigen Mitteln fehlen, ihre Truppen zu ernähren und zu besolden, so dafs sie deswegen genöthigt waren, sich an die Bundesgenossen zu halten.

Der Bund hatte kaum zwanzig Jahre bestanden, als im J. 357 die Inseln Chios, Rhodos und die Stadt Byzanz sich von ihm lossagten; und nach einem zweijährigen Kriege, in welchem auch Persien den Abgefallenen Hülfe leistete, sah sich Athen genöthigt, einen Frieden zu schliefsen, in dem es die Unabhängigkeit jener, denen sich unterdessen noch manche andere angeschlossen hatten, anerkannte. So schmolz also die Zahl seiner Bundesgenossen bedeutend zusammen; wir sind aber nicht im Stande genau anzugeben, welche Staaten noch dazu gehört haben, zumal da die Verhältnisse vielfältigen Wechsel darin herbeiführten. Bald nach dem Bundesgenossenkriege aber stand gegen Athen ein weit gefährlicherer Gegner auf, als vormals die Perser gewesen waren, Philipp von Makedonien, der die Gunst der Umstände, die particularistische Gesinnung der Kleinstaaten[3] und die Fehler der athenischen Politik mit ebensoviel Klugheit als Energie zu ihrer

1) C. I. A. II n. 17 Z. 41 ff.

2) C. I. A. IV 2 n. 54^{b}. 88^{d} mit *Berichte* S. 158 f.

3) Wie tief eingewurzelt diese Gesinnung den Griechen war, beweist auch das Urtheil des sonst verständigen Polybios über Demosthenes, XVIII (XVII) 14.

Schwächung benutzte, und als sie sich endlich zu kräftigem Widerstande erhoben, ihnen bei Chaironeia (338) die entscheidende Niederlage beibrachte, die ihrer Meeresherrschaft für immer ein Ende machte.

Sparta war nach dem Verluste der Hegemonie über die Seestaaten 111 an der Spitze seiner peloponnesischen Symmachie geblieben, und hatte auch Versuche unternommen, seine Macht auf dem Festlande noch weiter auszudehnen, wohin namentlich die verrätherische Besitznahme der Burg von Theben, der Kadmeia, gehört[1]; aber der in Folge derselben ausbrechende Krieg und die Niederlage, die es bei Leuktra gegen die Thebaner erlitt, brachen seine Kraft so entschieden, dafs es fortan jeden Gedanken an die Hegemonie aufgeben mufste. Die Versuche, welche nun die Thebaner machten, sich zu einer ähnlichen Stellung unter den griechischen Staaten zu erheben, hatten nur vorübergehenden Erfolg. Nach der Schlacht bei Chaironeia berief Philipp, als er sich zum Kriege gegen Persien vorbereitete, Gesandte aller griechischen Staaten nach Korinth, ordnete hier die Verhältnisse und liefs sich zum Oberanführer des Heeres erklären, zu welchem jeder der Staaten sein bestimmtes Contingent stellen sollte[2]. Sein bald darauf erfolgter Tod vereitelte die Unternehmung, die dann sein Sohn Alexander aufnahm, und sich zuerst von den Amphiktyonen zu Thermopylai, dann von der nach Korinth berufenen Versammlung die Oberanführung übertragen liefs[3]. Griechenland stand seitdem seiner Selbständigkeit beraubt unter makedonischem Einflufs, der sich nach den wechselnden Verhältnissen der Diadochenzeit bald mehr bald weniger geltend machte. Die vormaligen Hauptstaaten, Athen, Sparta, Theben, traten vom Kampfplatz; dagegen machten die Aitolier und bald nach ihnen die Achaier noch Versuche, die Selbständigkeit den Makedoniern gegenüber zu behaupten oder wiederzugewinnen.

9. Der aitolische Bund.

Die Aitolier treten in der blühenden Zeit Griechenlands kaum sichtbar hervor. Homer nennt unter den Kämpfern gegen Troia ihren König Thoas, Andraimons Sohn, welcher Schaaren aus Pleuron, Olenos, Pylene, Chalkis und Kalydon anführte, und aus früherer Zeit sind die

---

1) Auf diese Zeit pafst die scharfe Kritik der spartanischen Politik und ihres Verhaltens gegen die Bundesgenossen bei L. Herbst *Jahrb. f. Philol.* LXXVII S. 704 ff.

2) Diodor XVI 89. 3) Ders. XVII 4.

Jagd des kalydonischen Ebers, der König Oineus und seine Söhne 112 Meleagros und Tydeus, der Vater des argivischen Diomedes, sagenberühmt. Dann erscheinen die Aitolier in Verbindung mit den Doriern, mit welchen sie der Ueberlieferung nach von Naupaktos aus über den korinthischen Meerbusen setzen, und, während jene sich der östlichen und südlichen Landschaften der Peloponnes bemächtigen, unter Oxylos eine neue Heimath in Elis bei den stammverwandten Epeiern finden. Die jenseits zurückgebliebenen wurden im Laufe der Zeit mit barbarischen Elementen, die von Norden her durch Epeiros eindrangen, vielfach gemischt[1]). Unter den Stämmen, die jetzt das Land innehatten und als Aitolier bezeichnet werden, den Apodoten, Ophionern, Eurytanen, redeten noch zu Thukydides Zeit die letzteren eine den übrigen Griechen schwer verständliche Mundart und fielen diesen besonders auch dadurch auf, dafs sie rohes, d. h. wahrscheinlich wohl geräuchertes oder an der Sonne gedörrtes Fleisch afsen[2]). Das Land, zum gröfsten Theile rauh und bergig, war doch gegen das Meer nicht ohne weite und fruchtbare Ebenen, in denen edle Früchte gediehen und treffliche Pferde gezogen wurden[3]). Rauher als das Land waren die Sitten des Volkes. Als die übrigen Griechen längst aufgehört hatten, im täglichen Leben bewaffnet zu gehen, sah man den Aitolier immer in Waffen. Raubzüge zur See und zu Lande waren an der Tagesordnung, und daher häufige Fehden mit den Nachbaren, besonders den Akarnanen[4]). Den übrigen Griechen dienten die Aitolier öfters um Sold[5]). Höherer Bildung waren sie fremd, obgleich sie Luxus und Pracht liebten, und auch die Künste der gebildeteren Griechen benutzten, um ihre Häuser, Tempel und Feste zu schmücken[6]). Ihre Verfassung war demokratisch; die Agraier, welche noch im peloponnesischen Kriege einen König hatten[7]), gehörten damals noch nicht zu den Aitoliern, denen sie später zugezählt wurden[8]). Zwischen diesen be-

1) Μιξοβάρβαροι nach Eurip. Phoin. 138.

2) Thukyd. III 94. 100. Vgl. Polyb. XVIII 5, 8, wo die Apodoten, Agraier, Amphilocher als Nichthellenen bezeichnet werden.

3) Strab. VIII S. 388. Daher besafsen die Aitolier auch eine tüchtige Reiterei, Polyb. XVIII 22 (5), 5. Liv. XXXIII 7, 13.

4) Thukyd. I 5. Polyb. XVIII 4, 8. Athenai. VI 63 S. 253 F.

5) Thukyd. VII 57, 9. Liv. XXXI 43.

6) Athenai. XII 33 S. 527. Polyb. V 9. Eine Inschrift, C. I. G. n. 3046, zeigt, dafs die Schauspielergesellschaften, wie sie namentlich von Teos aus umherzogen, bei den Aitoliern willkommen waren. Ueber die Funde bei den in Thermon gemachten Ausgrabungen liegen bis jetzt nur vorläufige Berichte vor.

7) Thukyd. III 111. 8) Strab. X S. 449. 465.

stand aber ohne Zweifel schon früh eine Art von Verein der verschiedenen Gaue, dessen religiöser Mittelpunkt das Heiligtum des Apollon zu Thermon (oder Therma) war. Denn Apollon war auch bei den Aitoliern mit Artemis die Hauptgottheit, und es wurde behauptet, daſs 113 der in ihrem Lande belegene Berg Ortygia die wahre Geburtsstätte des Gottes und seiner Schwester, und der Name von hier aus auf Delos und andere Orte erst übertragen sei[1]). Ihre Unabhängigkeit gegen auſsen hatten sie, begünstigt durch die Beschaffenheit des Landes, jederzeit behauptet[2]); selbst Philipp fand es seinem Interesse gemäſs, sich mit ihnen zu befreunden[3]). Als dann nach der Schlacht bei Chaironeia die übrigen Griechen alle sich unter die makedonische Uebermacht beugen muſsten, standen sie allein ungebeugt da, und beeiferten sich, nicht zufrieden die Versuche, die auch zu ihrer Unterwerfung gemacht wurden, abzuwehren, soviele der übrigen Griechen als möglich zum gemeinschaftlichen Kampfe gegen die makedonische Herrschaft mit sich zu vereinigen. Dadurch allein haben sie sich Anspruch auf unsere Theilnahme erworben, und wir sind gerne geneigt anzunehmen, daſs sie in diesen Kämpfen auch edlere Eigenschaften entwickelt haben, als die feindseligen Schilderungen ihrer Gegner, namentlich des gewiſs nicht unparteiischen Polybios, ihnen zugestehn; obgleich unverkennbar immer noch genug Züge ihrer alten Rohheit und Raublust übrig bleiben. Die Vereinigung, welche nun unter dem Namen des aitolischen Bundes eine Zeitlang den Kampf gegen Makedonien führte, erstreckte sich nicht bloſs über die benachbarten Lokrer, Phokier, Dorier, Akarnanen und mehrere thessalische Völkerschaften, sondern auch über die Inseln des ionischen Meeres und in der Peloponnes über einen Theil von Arkadien. Der Bund vergröſserte oder verkleinerte sich natürlich nach den wechselnden Kriegsereignissen, die zu verfolgen auſser unserer Aufgabe liegt[4]). Auch ist zu scheiden zwischen den Staaten, die, sei es durch freien Willen sei es durch Gewalt, Glieder des Bundes geworden waren, und denen, die nur in Freundschafts- und Vertragsverhältniſs zu ihm standen, wie Messenien, Elis und selbst an der kleinasiatischen und thrakischen Küste Chalkedon, Kios, Lysimacheia[5]).

1) Schol. Apoll. Rh. I 419. 2) Ephor. bei Strab. X S. 463.

3) Strab. IX S. 427.

4) Vgl. Dubois *les ligues Étolienne et Achéenne* (Paris 1885) p. 25 ff. mit den Berichtigungen von Salvetti in den *Studi di storia antica* 2 p. 95 ff.

5) Polyb. IV 3, 9. 5, 4. XV 23, 8. XVIII 3, 12. Im loseren Verbande standen auch die Insel Keos und kretische Städte, die mit dem Bunde Isopolitie geschlossen hatten, vgl. Szanto *Griechisches Bürgerrecht* S. 81 ff.

Aber zwischen den Gliedern des Bundes bestand, soviel wir sehen, völlige Gleichheit, und unerweislich ist, dafs einzelne Staaten den anderen unterthan gewesen seien. Die Aitolier selbst erscheinen unverkennbar als der eigentliche Kern des Bundes; sie hielten ihn zusammen, aus ihnen, die ein Volk von lauter Kriegsleuten waren, bestand vor-
114 zugsweise das Bundesheer, die übrigen standen an Tüchtigkeit hinter ihnen zurück. Indessen reden unsere Quellen immer nur von einer Sympolitie, auch solcher Staaten, die nicht freiwillig sondern gezwungen dem Bunde beigetreten waren[1]), und dieser Ausdruck deutet auf Gleichberechtigung, sowie auch der andere von ihnen gebrauchte, συντελεῖν εἰς τὸ Αἰτωλικόν[2]), nichts weiter besagt, als dafs die Staaten dem Bunde als Glieder einverleibt sind, und demgemäfs aufgehört haben ganz selbständig und für sich allein bestehende Körper zu sein, weshalb denn auch alle den Gesammtnamen Aitoler trugen und ein aitolisches Sammtbürgerrecht (κοινοπολιτεία) bestand[3]). Nämlich in der auswärtigen Politik waren sie nicht mehr frei; über Krieg, Frieden und Bündnisse sollte kein einzelner Staat aus eigener Macht zu beschliefsen das Recht haben, sondern nur die Gesammtheit[4]); aber in ihren inneren Angelegenheiten blieben sie autonom, und wenn wir hören, dafs einmal eine Commission von Nomographen ernannt sei, um die durch Schulden in Unordnung gerathenen Angelegenheiten der Städte zu reguliren[5]), so kann auch ein solcher gemeinschaftlich gefafster Beschlus nicht als eine Verletzung der Autonomie der einzelnen Staaten angesehen werden

Allgemeine Bundesversammlungen wurden regelmäfsig einmal jährlich kurz nach der Herbstnachtgleiche gehalten, wo die Bundesbeamten gewählt wurden. Der Versammlungsort war Thermon, wo zu dieser Zeit auch dem Apollon ein Bundesfest mit Agonen gefeiert wurde[6]). Der Name der allgemeinen Bundesversammlung ist τὸ Παναιτώλιον[7])

1) Polyb. IV 25, 7. 3, 6. XVIII 47 (30), 9. II 46, 2. Ungenau ist der Ausdruck verwendet XVIII (XVII) 3, 12.

2) Pausan. X 21, 1. Gegen die gegentheilige Ansicht von Droysen *Gesch. d. Hell.* III 1² S. 447 vgl. Feldmann *analecta epigr. ad hist. synoecismorum et sympolitiarum Gr.* (diss. Argentor. IX) p. 119ff.

3) Vgl. Szanto a. a. O. 4) Vgl. Liv. XXXI 32, 3. 5) Polyb. XIII 1.

6) Polyb. V 8, 5. IV 15, 8. 37, 2. XI 7, 2 (4, 1). Strab. X S. 463.

7) Nach Livius XXXI 29, 1 u. sonst öfter. Bei den Griechen kommt der Name nicht vor, aber ein Fest Παναιτωλικά, ohne Zweifel Bundesfest, wie Παμβοιώτια, Πανιώνια, C. I. G. n. 3046. C. I. Gr. sept. III 1 n. 411. Der bei Livius XXXI 32, 3 neben dem panaitolischen genannte *conventus Pylaicus* erklärt sich aus der damaligen Beherrschung des Amphiktyonenraths durch die Aitolier, vgl. S. 43. Anders Weissenborn z. d. St.

Aufserordentliche Versammlungen wurden berufen so oft es nöthig schien, und zwar nicht blofs nach Thermon, sondern auch nach andern Orten, zum Theil aufserhalb Aitoliens, wie nach Naupaktos, nach Lamia, nach Hypata, nach Herakleia bei Thermopylai[1]). Zu diesen Versammlungen sich einzufinden und an den Verhandlungen zu betheiligen war jeder vollberechtigte Bürger einer Bundesstadt befugt[2]). Dagegen gab es 115 einen Bundesrath, zu dem die einzelnen Städte Deputirte sandten, in verschiedener Zahl je nach ihrer Gröfse[3]), so dafs die Gesammtzahl eine sehr beträchtliche war[4]). Bei den Geschichtschreibern heifsen sie ἀπόκλητοι[5]), auf den Urkunden σύνεδροι, vereinzelt auch βουλευταί und erscheinen hier theils mit der Rechtsprechung gegen Uebertretung von Asylieverträgen beauftragt, theils als Bundesorgan, an das auswärtige Staaten ihre Anliegen bringen[6]). Der Bundesrath war also permanent, und entschied über dringende oder weniger wichtige Angelegenheiten allein; andere brachte er an die allgemeine Versammlung, die er deswegen auch aufserordentlich berief[7]). Seine Sitzungen scheinen bald in dieser bald in jener Stadt gewesen zu sein[8]).

Die Bundesbeamten wurden in der jährlichen Herbstversammlung zu Thermon ernannt und traten sofort ihr Amt an[9]); die Wahlart

1) Polyb. V 103, 2. Liv. XXXI 29, 8. XXXV 12, 3. 43, 7 f. XXXVI 26, 1. XXVIII 5, 13.

2) Polyb. V 103, 2. 6. XVIII 48 (31), 6. XXVIII 4, 1. Diodor XIX 66. Liv. XXXV 34, 2. 46, 1. In der Formel auf Inschriften Αἰτωλοὶ καὶ οἱ ἐν Αἰτωλίᾳ πολιτεύοντες ist letzterer Ausdruck von dem damit wechselnden κατοικέοντες nicht verschieden.

3) In der A. 6 zuletzt erwähnten Inschrift Z. 18 f.

4) Polyb. XX 1. Vgl. Liv. XLV 28, 7.

5) Polyb. IV 5, 9. XX 1, 10. 11. Liv. XXXV 34, 2. 46, 1. XXXVI 28, 8. Bei Livius heifsen sie sonst *principes*, bei Polybios auch ἄρχοντες oder προεστῶτες τῶν Αἰτωλῶν.

6) Ersteres C. I. G. n. 2350. 3046 (danach jährlich wechselnd). I. G. ins. II n. 15 Z. 9. *Bull. d. corr. Hell.* V p. 372 Z. 20, letztres C. I. G. n. 2352. Bei Polyb. XXI 5 (3), 1 ist dies die Sache der ἀπόκλητοι, und da für sie nach Polyb. IV 5, 9. Liv. XXXV 34 2. 46, 2 ebenso Permanenz vorauszusetzen ist, wie nach den angeführten Inschriften für die σύνεδροι, so ist es nicht wohl angängig die einen oder andern als engeren Ausschufs des Bundesraths anzusehn. Die Bezeichnung πρόεδροι I. G. ins. a. I. 21 steht im Beschlufs von Mytilene, ist also nicht officiell. Ein einzelnes Mitglied des συνέδριον heifst βουλευτής, in einer Inschrift bei Ussing *Inscr. ined.* n. 2 u. Rangabé *Ant. Hell.* n. 692 (Dittenberger *Sylloge*[2] n. 425), wo weiter τὸ συνέδριον ἅπαν καὶ οἱ προστάται τοῦ συνεδρίου (es sind ihrer zwei) καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ ὁ ἱππάρχας, genannt werden, dazu noch drei Namen, wohl von σύνεδροι.

7) Vgl. z. B. Polyb. XX 10, 11 f.

8) Bei Polyb. XX 10, 13. XXI 4 (2), 7 sind die Apokleten zu Hypata. Dafs sie sich immer auch dorthin begaben, wohin die allgemeinen Versammlungen berufen waren, versteht sich von selbst.

9) Polyb. II 3, 1, der hier wie überall die Ausdrücke αἵρεσις, αἱρεῖσθαι, ἀρχαιρεσίαι gebraucht.

wird nicht angegeben, doch können wir zuversichtlich annehmen, dafs keine Loosung, wie Manche geglaubt[1]), sondern Abstimmung stattgefunden habe. Der oberste Beamte war der Strateg, dessen Name auch allen Urkunden zur Bezeichnung des Jahres vorgesetzt zu werden pflegte[2]). Er stand nicht blofs als Feldherr an der Spitze des Bundesheeres, sondern war auch der oberste Verwaltungsbeamte[3]) und hatte in den Versammlungen, sowohl den allgemeinen als denen der Apokleten, den Vorsitz. Wenn es sich darum handelte, ob ein Krieg zu unternehmen sei oder nicht, so mufste er nach dem Gesetz sich begnügen, blofs die Frage zu stellen, ohne selbst seine Meinung auszusprechen[4]); 116 es sollte offenbar dadurch verhütet werden, dafs keine persönliche Rücksichten Einflufs auf die Berathung gewönnen. In andern Sachen fand solche Beschränkung nicht Statt. Der nächste nach dem Strategen war der Hipparch, dessen Titel ihn als Befehlshaber der Reiterei bezeichnet, der aber auch in andern Functionen als Gehülfe oder Vertreter des Strategen eintreten konnte. Der dritte Bundesbeamte war der Grammateus oder Schriftführer[5]). Aufserdem wird ein Schatzmeister (ταμίας)[6]), in dessen Kasse die nach der Gröfse der Staaten abgestuften Steuern flossen, und Nomographen erwähnt, letztere wie es scheint eine von Zeit zu Zeit ernannte Behörde, um eine Gesetzsammlung zu besorgen und die bei einzelnen Gelegenheiten erlassenen neuen Gesetze zusammenzustellen, auch wohl nöthig erscheinende Anordnungen zu treffen oder zu beantragen[7]).

Seine gröfste Bedeutung entwickelte der aitolische Bund in den Kämpfen gegen die Makedonier, unter Antigonos Doson und dessen

1) Weil nämlich nach Hesych. u. d. W. κυάμῳ πατρίῳ Sophokles in der Tragödie Meleagros den Aitoliern Wahl der Magistrate durch Bohnenloos zugeschrieben zu haben scheint, und zwar offenbar als schon zu Meleagers Zeit üblich. Dafs ein solches Zeugnifs gar nichts beweisen kann, springt in die Augen.

2) Z. B. C. I. G. n. 3048 und oft auf den Freilassungsurkunden von Delphi, wenn der Freilasser einem Bundesstaate angehört. Eine Liste der bekannten Strategen bei Dubois p. 198ff. und Gillischewski *de Aetolorum praetoribus* (Berlin 1896), aus der erhellt, dafs das Amt wiederholt bekleidet werden konnte, aber nicht zwei Jahre nacheinander. Im J. 209 hatten die Aitolier ihren Bundesgenossen den König Attalos von Pergamon zum Strategen erwählt, um ihn dadurch zu ehren, neben ihm aber zur eigentlichen Amtsverwaltung den Pyrrhias, Liv. XXVII 29, 10. 30, 1.

3) Vgl. z. B. C. I. G. n. 2350. *Bull. d. corr. Hell.* a. a. O. Z. 22ff. 28f.

4) Liv. XXXV 25, 7.

5) Ueber alle drei Beamte s. Polyb. XXI 32 (XXII 15), 10. Die Annahme eines zweiten Schreibers beruht nur auf irriger Lesung der S. 121 A. 6 a. E. a. Inschrift Z. 33f.

6) *Bull. d. corr. Hell.* a. a. O. Z. 33 und die in d. vor. A. a. Inschr. Z. 20f.

7) Polyb. XIII 1. C. I. G. n. 3046 Z. 16f.

Nachfolger Philipp V; aber eine Vereinigung aller Griechen zu gemeinschaftlichen Anstrengungen für die Freiheit war jetzt ebensowenig oder noch weniger möglich, als in früheren besseren Zeiten. Der Geist des Volkes war erschlafft, seine Kräfte erschöpft; dazu kam der alte, den Griechen nun einmal im Blute liegende Particularismus, der sie beständig in Hader und Streit unter einander verwickelte, und die Abneigung der feineren und gebildeteren, sich mit dem zwar kräftigen aber rohen Volke der Aitolier zu verbinden, zumal es diesen in jenem Kampfe zunächst um Mehrung der eigenen Macht zu thun war. Vielen, wie den Achaiern, schien es leidlicher, sich der makedonischen Suprematie zu fügen, als sich mit jenen ihren Widersachern zu vertragen. So theilte sich denn Alles in eine aitolische, eine achaiische und neben diesen eine neutrale Partei, die sich von beiden fern hielt. In den Kriegen der Römer gegen die Makedonier waren die Aitolier anfangs mit jenen verbündet, verfeindeten sich dann aber mit ihnen und wurden endlich im J. 189 gezwungen, das ihnen auferlegte *foedus* anzunehmen, d. h. thatsächlich Unterthanen Roms zu werden, wenn auch ihr Bund mit kurzer Unterbrechung dem Namen nach ebenso wie der achaiische in der römischen Zeit noch fortbestand[1]).

10. Der achaiische Bund. 117

Die Achaier, einst der bedeutendste Volksstamm in der Peloponnes, wurden durch die Dorier theils zur Unterwerfung, theils zur Auswanderung genöthigt. Einige gingen nach Kleinasien, ein andrer Theil zog sich an die Nordküste der Peloponnes zu den Ioniern, und verdrängte diese, die sich nach Attika und von dort später ebenfalls nach Kleinasien zogen. Das Land, früher Aigialos oder Aigialeia, hiefs seitdem nach ihnen Achaia. Die zwölf Hauptorte des Landes bildeten ebensoviele kleine Staaten unter Fürsten aus dem Pelopidengeschlecht, von denen Einer als Oberkönig an der Spitze gestanden zu haben scheint[2]). Wann das Königthum aufgehört habe, ist unmöglich mit Sicherheit zu ermitteln. Nur den Namen des letzten Königs, der über das Ganze geherrscht haben soll, erfahren wir gelegentlich: er hiefs Ogyges[3]). Nach dem Aufhören des Königthums entstand in den Städten

1) C. I. Gr. sept. III 1 n. 396.

2) Pausan. VII 6, 1. Der Sitz des Oberkönigs war wohl Helike, welches Pausanias 7, 2 als die frühere Hauptstadt bezeichnet.

3) Strab. VIII S. 384. Polyb. II 41, 5.

keine Adelsherrschaft, sondern Demokratie, aber gewifs eine sehr gemäfsigte und von unterschiedsloser Massenherrschaft entfernte, da sie als vernünftig und heilsam gerühmt wird[1]). Speciellere Angaben über ihre Organisation fehlen uns. Alle zwölf Städte waren zu einem Bunde vereinigt, der wenigstens Frieden und Eintracht zwischen ihnen erhielt, wenn er auch nicht so eng war, dafs ganz Achaia als ein Gesammtstaat angesehen werden dürfte. Denn wir finden, dafs in auswärtigen Händeln, an denen sich übrigens die Achaier möglichst wenig betheiligten, eine Stadt dieser, eine andere jener Partei beitrat, wie z. B. im ersten Theile des peloponnesischen Kriegs Pellene auf Spartas, Patrai auf Athens Seite stand[2]), während die übrigen sich neutral verhielten. Vor jenem Kriege hatten sie vorübergehend sich den Athenern[3]), im Jahre 417 aber der peloponnesischen Symmachie angeschlossen, worauf die demokratische Verfassung einer aristokratischen weichen mufste[4]). Nach der Schlacht bei Leuktra, durch welche die früheren Machtverhältnisse der Staaten sich geändert hatten, wurden von den Thebanern und Spartanern die Achaier wegen ihrer anerkannten Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zu Schiedsrichtern über einige zwischen beiden streitige 118 Punkte gewählt[5]). Der thebanischen Hegemonie mufsten sie eine Zeit lang sich fügen, schlossen aber noch vor deren Sturz ein Schutzbündnifs mit Athen und andern peloponnesischen Staaten[6]). Als später die Makedonier in Griechenland übermächtig wurden, unterlagen auch die Achaier ihrem Einflufs, sodafs sie ihren Bund auflösen[7]) und theils makedonische Besatzungen einnehmen mufsten, theils unter die Herrschaft von einheimischen Tyrannen geriethen, die den Makedoniern ergeben waren und durch sie gestützt wurden[8]). Dieser Zustand dauerte bis Ol. 124, 4 (280), wo die Verwickelungen, in denen sich damals das makedonische Reich befand, den Achaiern eine günstige Gelegenheit boten, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Zuerst waren es nur die vier Städte Patrai, Dyme, Tritaia und Pharai, die sich zu Schutz und Trutz mit einander verbanden[9]). Ob makedonische Besatzungen in ihnen gelegen

1) Vgl. Bd. I S. 174f.
2) Thukyd. V 52, 2. 58, 4, vgl. II 9, 2.
3) Ders. I 111, 3. 115, 1.
4) Ders. V 82.
5) Polyb. II 39, 9f. Dagegen v. Stern *Spart. u. theb. Hegemonie* S. 153f.
6) C. I. A II n. $57^b + 112$.
7) Hypereid. g. Demosth. C. 18.
8) Polyb. II 41, 9.
9) Polyb. II 41, 12, welcher dabei bemerkt, dafs über den Bund dieser vier keine Vertragssäule existire. Also scheinen solche für die später hinzugetretenen errichtet zu sein. Von den Messeniern bemerkt er es XXIII 17 (XXV 1), 2. Vgl. Liv. XXXIX 37, 16 mit Weissenborns Anm.

haben und vertrieben worden sind, wird nicht berichtet. Fünf Jahre später erhob sich Aigion, verjagte seine makedonische Besatzung und schloſs sich der Verbindung jener vier an. Ebendies that in demselben Jahre Bura, wo der bisherige Gewalthaber ermordet wurde, und Keryneia, wo der Tyrann Iseas es rathsam fand, seine Gewalt selbst niederzulegen. Diesen sieben Städten gesellten dann bald auch Aigeira, Pellene und Leontion sich zu, so daſs der Bund nun aus zehn Städten bestand. An der früheren Zwölfzahl fehlten Helike, welches Ol. 101, 4 durch Erdbeben und Ueberschwemmung untergegangen[1]), und Olenos, welches zwar vorhanden, aber so unbedeutend war, daſs es gar nicht in Betracht kam; es scheint nachher zum Gebiet von Dyme gehört zu haben. Uebrigens waren die genannten nicht die einzigen, sondern nur die Hauptstädte Achaias, und hatten kleinere Städte unter sich, die sich zu ihnen wie Demen zur Hauptstadt verhielten[2]).

Dieser jetzt gebildete Verein war mehr als bloſse Erneuerung der vormaligen loseren Verbindung, und verdient mehr ein Bundesstaat als ein Staatenbund genannt zu werden. Wie die Aitolier, so sollten auch die Achaier in allen Beziehungen zu auswärtigen Staaten ein unzertrennliches Ganze bilden: Krieg zu führen, Frieden und Verträge zu schlieſsen, sollte keinem einzelnen, sondern nur der Gesammtheit zustehn; unter sich sollten alle gleich berechtigt sein; nur die inneren 119 Angelegenheiten jedes Staates blieben ihm selbst überlassen, soweit nicht Parteikämpfe ein schiedsrichterliches Eingreifen des Bundes nothwendig machten, das auch bei Streitigkeiten der Bundesstädte unter einander einzutreten hatte[3]). Aber die Verfassungen aller eigentlich achaiischen Staaten waren durchaus gleichartig, und auch als der Bund sich später über Achaia hinaus erweiterte, wurden die Verfassungen überall jenen assimilirt[4]). Polybios, dem allein wir unsere Kunde hierüber verdanken, versichert, es seien überall sowohl die Gesetze, als auch Maſse, Gewichte und Münzen, und ebenso die berathenden, verwaltenden und richtenden Behörden so gleichmäſsig gewesen, daſs zur Einheit einer Stadtgemeinde beinahe weiter nichts gefehlt, als daſs auch Eine Mauer alle umfaſst hätte[5]). Auch bezeugen erhaltene Münzen, daſs die nicht

1) Strab. VIII S. 384.
2) Strab. VIII S. 386. 337. Vgl. Thukyd. VII 34.
3) Polyb. V 93, 1. Collitz *Gr. Dialektinschr.* III n. 3025.
4) Vgl. Pausan. VII 8, 3. Plutarch Arat. 9.
5) Polyb. II 37, 10f., der aber mit ἄρχουσι βουλευταῖς δικασταῖς τοῖς αὐτοῖς nicht die Behörden der einzelnen Bundesstädte, sondern des ganzen Bundes meint.

eigentlich achaiischen Städte als Bundesglieder sich selbst neben ihrem besondern Namen immer auch mit dem allgemeinen Namen Achaier zu bezeichnen pflegten[1].

Zur Berathung der Bundesangelegenheiten wurden jährlich wenigstens fünf regelmäſsige allgemeine Versammlungen (σύνοδοι) gehalten, die sämmtlich in die mittlere Hälfte des Jahres fielen[2]. Auſserordentliche Versammlungen (σύγκλητοι) wurden berufen, wenn es die Umstände erforderten. Der Ort für die regelmäſsigen war in der Nähe von Aigion, das sogenannte Amarion, in einem heiligen Haine des Zeus Amarios[3]. Auch ein Heiligthum der panachaiischen Demeter befand sich in der Nähe. Ebendorthin pflegten früher auch die auſserordentlichen Versammlungen berufen zu werden[4], späterhin aber, als der Bund sich weit über das eigentliche Achaia hinaus erstreckte, auch nach andern Orten, z. B. nach Sikyon, nach Argos, nach Lerna[5]. Philopoimen beabsichtigte die Neuerung, daſs die Versammlungen nach einer bestimmten Ordnung abwechselnd in den verschiedenen Bundesstädten gehalten werden sollten; und es scheint, daſs dieser Vorschlag durchgegangen 120 sei[6]. Das Gesetz schrieb vor, daſs auſserordentliche Versammlungen nicht anders berufen werden sollten, als wenn über Krieg, Frieden und Bündnisse zu verhandeln wäre; deswegen muſsten die Strategen und Damiurgen, durch welche die Berufung erfolgte, auch den Grund, weshalb sie erfolgte, anzeigen[7]. Später wurde festgesetzt, daſs auch wegen schriftlicher Erlasse des römischen Senates eine auſserordentliche Versammlung sollte berufen werden dürfen[8]. Zutritt zur Versammlung hatten alle Bürger der Bundesstädte, sobald sie das dreiſsigste Jahr zurückgelegt hatten, ohne Unterschied des Standes oder Vermögens[9].

---

1) Z. B. Ἀχαιῶν Κορινθίων auf den Kupfermünzen, während auf den Silbermünzen zu dem Bundesmonogramm das Abzeichen der prägenden Stadt tritt, vgl. Weil *Zeitschr. f. Numism.* IX S. 209. Ebenso auf officiellen Siegerlisten die Bezeichnung Ἀχαιὸς ἀπ' Ἄργους u. a. C. I. A. II n. 966. 968.

2) Vgl. *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1898 S. 161 ff.

3) Lebas-Foucart *Inscr.* II n. 353. Strab. VIII S. 385. 387. Verschieden ist das Heiligthum des Zeus Homagyrios bei Pausan. VII 24, 2, vgl. Bursian *Geogr. v. Gr.* II S. 333.

4) Polyb. V 1, 6 f. Liv. XXXVIII 30, 2.

5) Polyb. XXIII 17 (XXV 1), 5. Liv. XXXI 25, 2. XXXII 19, 6. XXXVIII 30, 4. Plutarch Kleom. 15.

6) Liv. XXXVIII 20. 3. Die oben angeführten Beispiele aus Plutarch und Livius fallen vor Philopoimens Zeit.

7) Polyb. XXII 16 (XXIII 12), 6. XXIII (XXIV) 5, 17.

8) Polyb. XXII 13 (XXIII 10), 12 u. 16 (12), 7.

9) Polyb. XXIX 24 (9), 6, vgl. XXXVIII 10 (4), 5.

Die Theilnahme an einen gewissen Census zu knüpfen würde dem demokratischen Princip zuwider gewesen sein. Da aber der Versammlungsort den Meisten in ziemlicher, zum Theil sehr bedeutender Entfernung lag, so war nicht zu besorgen, daſs allzuviel Arme die Reise dahin unternehmen würden, und der Gefahr, daſs die Menge der Aermeren aus der Stadt selbst und der nächsten Umgegend ein Uebergewicht über die geringere Zahl der Wohlhabenden gewinnen möchte, war dadurch vorgebeugt, daſs die Stimmen in der Versammlung nicht nach den Köpfen, sondern nach den Städten gezählt wurden[1]). So hören wir denn auch, daſs die Ritter, d. h. die zu Pferde dienenden Wohlhabenden, den gröſsten Einfluſs hatten[2]). Ein Uebelstand aber war es, daſs alle Bundesstädte, groſse und kleine, gleiches Stimmrecht hatten[3]), wenn auch den später zum Bund getretenen Landschaften ein ihrer Bedeutung entsprechender Einfluſs dadurch gesichert ward, daſs von den Hauptstädten abhängige Ortschaften abgetrennt und zu vollständigen Bundesstädten erhoben wurden[4]), allerdings wohl zugleich in der Absicht die mächtigeren Städte zu schwächen. Indessen da die Städte nicht Deputirte mit bindenden Instructionen, wie sie stimmen sollten, zur Versammlung schickten, sondern es den freiwillig sich Einfindenden überlassen blieb, ihre Stimmen gemäſs ihrer durch den Gang der Verhandlung gewonnenen Ueberzeugung abzugeben, so läſst sich denken, daſs in den Debatten die groſsen und allgemeinen Interessen des Bundes immer nachdrücklich und einleuchtend genug werden geltend gemacht sein, um etwaige kleinstädtische und particularistische Rücksichten zurückzudrängen. An der Debatte sich zu betheiligen war jedes Mitglied der Versammlung berechtigt; es durfte aber über nichts 121 andres geredet werden, als über den vorher zur Verhandlung gestellten Gegenstand, selbst von den Strategen und andern Obrigkeiten nicht[5]). Gegenstände der Verhandlung waren alle Bundesangelegenheiten ohne Ausnahme, also Krieg, Frieden, Verträge mit auswärtigen Staaten, legis-

1) Liv. XXXII 22, 8 f. XXXVIII 32, 1.

2) Plutarch Philop. 7 u. 18. Polyb. X 25, 8.

3) Bei den Lykiern, deren Verfassung Strabon XIV S. 665 angiebt, war es anders. Hier hatten die gröſsern Städte drei, die kleineren zwei, die kleinsten eine Stimme. Daſs eine ähnliche Einrichtung auch im achaiischen Bunde bestanden hat, wie Klatt *Chronol. Beiträge zur Gesch. d. ach. Bundes* (Berlin 1883) S. 6 annimmt dafür fehlt es an jeder Spur.

4) So wurden von Megalopolis mindestens zehn Komen abgelöst, Weil a. a. O. S. 222 ff.

5) Polyb. XXIX 24 (9), 10. Liv. XXXII 20, 1. XXXI 25, 9.

lative Anordnungen, Wahlen der Bundesbeamten, Gerichte über Vergehungen gegen den Bund[1]; dafs die wichtigen Entscheidungen über Kriegserklärungen und Vertragsabschlüsse nur auf aufserordentlichen Versammlungen getroffen werden durften, hat man mit Unrecht angenommen[2]. Ob auch Streitigkeiten der Bundesstaaten unter einander vor die Versammlung gebracht wurden, oder ob darüber ein eigenes Bundesgericht angeordnet war, können wir nicht entscheiden. Gesetze über das Rechtsverfahren in Streitigkeiten der Bürger verschiedener Bundesstaaten werden erwähnt; solche hat noch nach der Zerstörung von Korinth Polybios gegeben, als ihm die Römer die Ordnung der achaiischen Verhältnisse übertragen hatten[3]. Die Dauer der allgemeinen Versammlungen war regelmäfsig auf drei Tage beschränkt[4].

Aufser diesen gab es einen Bundesrath (βουλή)[5], der aber nicht, wie die Apokleten bei den Aitoliern, ständig gewesen, sondern nur zeitweilig zusammengetreten zu sein scheint, um über minder wichtige oder über dringende Angelegenheiten zu entscheiden. An den allgemeinen Versammlungen Theil zu nehmen war seinen Mitgliedern zur Pflicht gemacht, während andere Bürger aus den vom Versammlungsort entfernter gelegenen Städten sich nur spärlich einzufinden pflegten, wenn nicht eine wichtige Entscheidung auf der Tagesordnung stand[6]. Die Zahl seiner Mitglieder kann danach keine geringe gewesen sein; dafs er aus Deputirten der Bundesstaaten bestanden hat, versteht sich von selbst. Es kommt auch der Name γερουσία vor[7], welcher einen engeren Ausschufs des Bundesraths zu bezeichnen scheint.

Unter den Beamten des Bundes war der oberste der Strateg. Anfänglich hatte ein Bundeskanzler oder Grammateus an der Spitze des Bundes gestanden und neben ihm zwei Strategen; aber fünfund-122 zwanzig Jahre nach der neuen Einigung übertrug man die höchste Gewalt Einem Strategen, neben dem der Grammateus mit sehr geschmälerten Befugnissen fortbestand[8]. Die Wahl der Strategen geschah in

1) Polyb. IV 15, 2. XXXIII 16 (15), 2. XXXIX 8 (XL 2), 1. Pausan. VII 8, 5. 9, 3. 12, 4. 13, 5. Lebas-Foucart *Inscr.* II n. 353.

2) Vgl. *Berichte* a. a. O. S. 107 f.

3) Polyb. XXXIX 16 (XL 10), 5.

4) Liv. XXXII 22, 4.

5) Polyb. II 46, 4. 6. IV 26, 8. XXII 12 (XXIII 9), 6. XXVIII 3, 10. XXIX 24 (9), 6.

6) Daraus erklärt sich, dafs an den meisten der in der vor. Anm. angeführten Stellen die βουλή erwähnt wird, wo man die allgemeine Versammlung genannt erwarten sollte, vgl. *Berichte* S. 174 f.

7) Polyb. XXXVIII 11 (5), 7 mit *Berichte* S. 175 f.

8) Polyb. II 43, 1 f. Auch nachher diente der Grammateus zur Datirung der Urkunden der Bundesstädte, vgl. Weil a. a. O. S. 205. Aber auch der Strateg, wie auf der S. 125 A. 3 a. Inschr.

der regelmäfsigen Versammlung zu Ende des Winters in Aigion, wenigstens am Ausgange des dritten Jahrhunderts, während sie später, als der Anfang des achaiischen Jahres auf den Herbst verlegt war, im Spätsommer erfolgte [1]). Das Amt war jährig und sollte nach dem Gesetz nicht mehrere Jahre hinter einander fortgeführt werden. Doch finden sich einzelne Ausnahmen hiervon [2]), und Wiedererwählung desselben Mannes nach kurzen Zwischenräumen war sehr häufig, wie z. B. Aratos die Strategie siebzehnmal bekleidet hat, und meist ein Jahr ums andere gewählt worden ist [3]). Der Strateg war, ebenso wie bei den Aitoliern, nicht blofs Befehlshaber des Bundesheeres, sondern auch Präsident des Bundesrathes und der allgemeinen Versammlungen, deren Beschlüsse er zu vollziehen hat [4]). In seinen Händen befand sich auch das Siegel [5]), so dafs keine Staatsschriften ohne ihn gültig ausgefertigt werden konnten. Der nächste Befehlshaber nach ihm war der Hipparch [6]), dessen Functionen sich aber mehr auf das blofs Militärische beschränkt zu haben scheinen, weswegen, wenn der Strateg vor Ablauf des Amtsjahres starb, nicht der Hipparch, sondern der nächste Amtsvorgänger jenes als Stellvertreter eintrat [7]). Die Anführer der einzelnen Heeresabtheilungen hiefsen Hypostrategen [8]). Die Contingente der einzelnen Städte führten zwei ἀποτέλειοι, einer das Fufsvolk, einer die Reiter [9]). Den Befehl über die wenig bedeutende Flotte hatte ein Nauarch [10]).

Für die Verwaltung stand dem Strategen ein Regierungscollegium von zehn Damiurgen zur Seite, die zusammen mit ihm die Bundesversammlungen zu berufen und zu leiten hatten [11]). Die Zehnzahl war

1) Polyb. IV 37, 2. V 1, 1. Der Versuch von Unger *Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss.* 1879 II S. 117ff. als Termin des Strategenantritts vor 222 und nach 216 den Februar zu erweisen ist mifsglückt, vgl. *Berichte* a. a. O. S. 166f. Ein aufserordentlicher Fall war die Ernennung des Aratos zum στρατηγὸς αὐτοκράτωρ in Sikyon, Plutarch Arat. 41.

2) Sicher steht wenigstens der Fall des Philopoimen, Liv. XXXVIII 33, 1.

3) Plutarch Arat. 24. 30. 38. 53. Kleom. 15.

4) Liv. XXXV 25, 8. 10.

5) Polyb. IV 7, 10. Plutarch Arat. 38.

6) Lebas-Foucart *Inscr.* II n. 353. Polyb. V 95, 7. X 22ff.

7) Polyb. XXXIX 8 (XL 2), 1.

8) Polyb. IV 59, 2. V 94, 1. XXXIX 11 (XL 5), 2.

9) Polyb. X 23, 9. XVI 36, 3, wonach auch die Inschrift *Bull. d. corr. Hell.* XX p. 136 zu deuten ist.

10) Lebas-Foucart a. a. O. Polyb. V 94, 7. 95, 11. II 9, 9.

11) Liv. XXXII 22, 2. Vgl. XXXVIII 30, 4, wo sie *damiurgi civitatum* genannt werden. Plutarch Arat. 43. Aus Liv. XXXII 22, 3ff. scheint zu erhellen, dafs die Damiurgen, nicht der Strateg, es waren, von denen die Versammlung zur Abstimmung

wohl zu einer Zeit festgesetzt, als nur noch die zehn eigentlich achaiischen Städte den Bund ausmachten; nachher behielt man sie bei, natürlich aber ohne die Wahl auf jene zehn Städte zu beschränken. Wie sie aber gewählt, und in welcher Weise die einzelnen Städte dabei 123 betheiligt gewesen sein mögen, wissen wir nicht. Auch darüber ermöglicht der Stand unserer Ueberlieferung keine Angabe, welche andere Bundesbeamten neben den Damiurgen bestanden[1]), in wessen Hand namentlich die Verwaltung der Bundeskasse lag, an welche regelmäſsige Beiträge (εἰσφοραί) von den Bundesstädten zu zahlen waren[2]). Alle Aemter waren jährig, und das gesetzliche Alter der Wählbarkeit konnte selbstverständlich nicht geringer sein, als das, welches zur Theilnahme an den allgemeinen Versammlungen erfordert wurde, also dreiſsig Jahre. Doch kamen davon auch Ausnahmen vor: Aratos war fünfundzwanzig Jahre alt, als er zum ersten Male Strateg wurde[3]).

Etwa dreiſsig Jahre lang blieb der Bund auf die eigentlich achaiischen Städte beschränkt; da schlossen die Sikyonier sich ihm an, nachdem es ihnen gelungen war, die von Makedonien gestützte Tyrannenherrschaft zu stürzen. Es war Aratos, der Befreier von Sikyon, der diesen Anschluſs bewirkte, um dadurch eine gröſsere Gewähr für die wiedererlangte Freiheit zu gewinnen; und ebenderselbe war es, der acht Jahre später auch Korinth, welches er durch einen glücklichen Handstreich von der makedonischen Besatzung befreit hatte, dem Bunde zuführte, worauf alsbald auch Megara sich von den Makedoniern losmachte und den Achaiern anschloſs. Ebenso traten Trozen und Epidauros hinzu, und der Bund gewann nun eine höhere Bedeutung für alle, denen es darum zu thun war, die Freiheit, zunächst der Peloponnes, gegen die Makedonier zu behaupten. Lydiades, der damals in Megalopolis regierte, dachte verständig und edelmüthig genug, eine Herrschaft, die er nur mit Gewalt und makedonischer Hülfe hätte fortführen können, freiwillig niederzulegen und die Stadt in den Bund eintreten zu lassen[4]). Seinem Beispiele folgten Aristomachos, der

über die Propositionen aufgefordert wurde, und daſs es von ihnen abhing, sie zu gestatten oder nicht. Doch folgt aus anderen Stellen des Livius und Polybios die Betheiligung des Strategen wie an der Berufung, so an der Leitung der Bundesversammlungen, vgl. Weinert *ach. Bundesverfassung* (Demmin 1881) S. 24ff.

1) Bei Polyb. V 1, 6. 9. XXII 13 (XXIII 10), 2. XXIII 16 (XXIV 12), 6 sind οἱ ἄρχοντες Strateg und Damiurgen, während andere Stellen keine sichere Beziehung zulassen.

2) Polyb. IV 60, 9. V 91, 4.

3) Polyb. II 43, 4.

4) Vgl. Plutarch Arat. 30. Polyb. II 44, 5.

zweite dieses Namens, in Argos, Xenon in Hermione, Kleonymos in Phleius; andere Städte befreiten sich mit Hülfe der Achaier von ihren makedonischen Besatzungen, fast ganz Arkadien wurde dadurch dem Bunde gewonnen, und dieser erstreckte sich nun wenigstens über die gröſsere Hälfte der Peloponnes. Dagegen blieb Elis ihm fremd und hielt sich lieber zu den Aitoliern; ebenso waren die Spartaner vielmehr diesen als den Achaiern zugewandt, und Messenien, welches sich sonst wohl dem Bunde angeschlossen hätte, vermied dies aus Furcht dadurch mit Sparta in Händel verwickelt zu werden[1]. Sparta aber war, seitdem es durch Kleomenes verjüngt worden, dem Bunde beizutreten erbötig, doch nur unter der Bedingung, ihm nicht als gleichberechtigtes Mitglied anzugehören, sondern als leitendes Haupt an der Spitze zu stehn. Dem widerstrebte die Mehrzahl der Achaier, und namentlich die Angeseheneren und Begüterten, in der nicht ungegründeten Besorgniſs, daſs mit Spartas Principat eine gänzliche Umwälzung, nicht bloſs der gegenseitigen Verhältnisse der Staaten, sondern auch der inneren Verfassungen verknüpft sein würde[2]; und um diese zu vermeiden, verschmähten sie es nicht, da sie allein dem Kleomenes zu widerstehn nicht stark genug waren, sich um Beistand an eben den zu wenden, gegen den ihr Bund früherhin vorzugsweise gerichtet gewesen war. Dem makedonischen Könige Antigonos (Doson) wurde um den Preis seiner Hülfe der Schlüssel der Peloponnes, Akrokorinthos, ausgeliefert; Kleomenes wurde nach kräftigem Widerstande in der entscheidenden Schlacht bei Sellasia geschlagen, und somit die Obermacht Makedoniens neu befestigt[3], bis die Römer, an welche sich die Achaier im Kampfe gegen Philipp angeschlossen, dieser ein Ende machten, dafür aber nun selbst, wenn nicht dem Namen nach, doch in der That Gebieter des Bundes wurden, der freilich durch den Anschluſs von Sparta, Elis und Messenien äuſserlich jetzt die gröſste Ausdehnung erreichte. Die zahllosen Händel, die nachher zwischen den unter Roms Clientel stehenden Griechen ausbrachen und jenes zu beständigen Einmischungen veranlaſsten, bieten ein ebenso widerwärtiges als verworrenes Schauspiel dar, und führten endlich zu dem durch tollkühnes Beginnen der achaiischen Anführer nur beschleunigten, übrigens aber unvermeidlichen Entschluſs der Römer, dem Unwesen mit Gewalt ein Ende zu machen.

124

1) So meint wenigstens Pausanias IV 29, 2.

2) Vgl. Schömann Prolegg. zu Plut. Ag. et Cleom. p. XXVI ff.

3) Aus Liv. XXXII 5, 4 erfahren wir, daſs die Achaier ihre Bundestreue dem Könige von Makedonien durch alljährlich zu leistende Eide versichern muſsten.

Nach der Zerstörung von Korinth (641) wurden die Verhältnisse der Besiegten durch eine von Rom gesandte Commission von zehn Männern geregelt. Der achaiische Bund, wie alle übrigen aufser ihm noch bestehenden, wurde aufgehoben, die bisherigen Demokratien überall abgeschafft und statt ihrer timokratische Verfassungen angeordnet. Die Städte wurden isolirt durch das Verbot, dafs kein Bürger der einen Grundbesitz im Gebiete der andern haben sollte[1]). Um die neue Ordnung der Dinge ins Werk zu richten und die sich dabei ergebenden 125 Anstände und Schwierigkeiten zu beseitigen, wurde Polybios zurückgelassen, dem es denn auch gelang, einen Zustand herbeizuführen, bei dem man sich leidlicher befand, als bei den früheren Händeln und Verwirrungen[2]). Ueberhaupt aber wurde Griechenland von Rom nicht hart behandelt. Es verlor eine Freiheit, die es zu gebrauchen und zu behaupten unfähig war, es wurde beaufsichtigt und bevormundet, aber nicht geknechtet, und selbst die aufgehobenen Städtebünde wurden, als die Römer sie für politisch unschädlich erkannten, wieder erlaubt. Zur römischen Provinz unter einem Proprätor wurde Griechenland, unter dem jetzt auf das Ganze ausgedehnten Namen Achaia, erst zu Augustus Zeit[3]); und auch da behielten die namhaftesten Städte noch lange Zeit eine bevorzugtere Stellung und blieben als freie Föderirte von manchen sonst den Provinzialen obliegenden Leistungen eximirt[4]).

1) Pausan. VII 16, 9.

2) Polyb. XXXIX 16 (XL 10). Den Fortbestand des Bundes in der römischen Zeit (S. 123) bezeugen zahlreiche Aufschriften auf olympischen Ehrendenkmälern und besonders das leider sehr verstümmelte Ehrendecret für den Kaiser Hadrian, Inschr. v. Olympia n. 57.

3) Vgl. Mommsen *Röm. Gesch.* II[7] S. 48. V S. 233.

4) Vgl. Mommsen V S. 237 ff.

V. Das Religionswesen.

126

1. Allgemeine Charakteristik der griechischen Religion.

Wie vielfach das öffentliche und politische Leben der Griechen in naher Beziehung zu ihrer Religion stand, haben die vorhergehenden Abschnitte hinreichend erkennen lassen. Wir haben gesehn, wie der Staat selbst von den Griechen als eine Anordnung der Götter betrachtet wurde, die denn auch nicht aufhörten, ihn zu beaufsichtigen und über ihn zu wachen, wie die Fürsten und Häupter des Staats in der früheren Zeit selbst mit einem priesterlichen Charakter bekleidet waren und religiöse Functionen mit politischen verbanden, wie auch späterhin keine wichtigere öffentliche Thätigkeit in berathenden Versammlungen, Amtsverwaltung und Rechtspflege ohne religiöse Gebräuche und Anrufungen der Götter in Gebeten und Eiden ausgeübt wurde, wie gemeinsame Gottesdienste und Festfeiern das Band waren, welches theils innerhalb desselben Staates die kleineren Gemeinden umschloſs, theils die Verbindung mehrerer Staaten unter einander zusammenhielt, wie alle völkerrechtlichen Verträge unter die Obhut der Götter gestellt und durch religiöse Sanction befestigt, endlich wie auch die allgemeingültigen Normen, die ungeschriebenen Gesetze des internationalen Rechtes als göttliche Gebote und ihre Beobachtung als eine Religionspflicht betrachtet wurde. Nicht weniger vielfach aber waren, wie wir unten sehn werden, die Beziehungen zur Religion auch im häuslichen und Privatleben. Das neugeborene Kind wurde durch Religionsacte dem Schutz der Götter anbefohlen, der Jüngling wurde mündig erklärt und wehrhaft gemacht unter den Augen der Götter, denen er durch feierliche Eide Erfüllung seiner Bürgerpflichten ge- 127
lobte, dem Ehebunde gab die Religion ihre Weihe, jedes Haus hatte seinen eigenen von den Ahnen überlieferten und unverbrüchlich zu bewahrenden Gottesdienst, seine Hausgötter und einen Cyklus wiederkehrender Feste, und endlich die letzten Liebespflichten, die dem Todten

von Verwandten und Freunden erwiesen wurden, waren durch die Religion geboten und geheiligt.

An Religionsacten war also das Leben der Griechen ungemein reich, und von dieser Seite betrachtet verdienen sie ein höchst religiöses Volk genannt zu werden. Wäre nun religiös und sittlich immer gleichbedeutend, so müſsten sie auch ein höchst sittliches Volk gewesen sein; aber bei aller Anerkennung ihrer vielen trefflichen, auch sittlichen Eigenschaften werden doch selbst ihre wärmsten Bewunderer schwerlich geneigt sein, dem Volke gerade dieses Prädikat in vorzüglichem Maſse zuzusprechen. Es gab unter ihnen nicht wenige hervorragende Geister, die auch durch ihren sittlichen Adel unsere Verehrung verdienen; aber das Volk, im Ganzen betrachtet, zeigt neben glänzenden Lichtseiten auch sehr dunkle Schatten, die uns hindern ihm das Lob besonderer Sittlichkeit zuzugestehn, und gegenüber den Aeuſserungen wahrer Tugend und Frömmigkeit, die wir mit freudiger Anerkennung und nicht ohne eigene Erweckung vernehmen, begegnen uns im Leben des Volkes nur allzuviel Züge von Unsittlichkeit und Unfrömmigkeit, die mit jener im grellen Widerspruch stehn. Thaten der Selbstsucht und Lieblosigkeit, bis zum tödtlichsten Haſs und zu empörender Unmenschlichkeit gesteigert, sind theils in den Kriegen der Staaten gegen einander, theils besonders in den inneren Kämpfen der Parteien nur allzugewöhnliche Erscheinungen; Treulosigkeit, Betrug und Hinterlist lassen sich im Privatverkehr nicht weniger häufig wahrnehmen, als Treue und Redlichkeit; endlich Laster selbst wider die Natur, aus ungezähmter Sinnlichkeit entsprungen, beflecken vielfältig das Leben, und werden wenn auch nicht gutgeheiſsen, doch mit einer Nachsicht geduldet, die kaum weniger strafbar genannt zu werden verdient. Und wenn wir nun trotzdem den Griechen den Namen eines religiösen Volkes nicht absprechen, so geben wir eben damit zu, daſs sich ihre Religion auch wohl mit Unsittlichkeit vertragen, daſs sie zum mindesten nicht die Kraft gehabt habe, auf ihre sittliche Haltung im Leben einen 128 bessernden und reinigenden Einfluſs zu üben[1]). Und das darf uns nicht wundern. Ihre Religion konnte diese Kraft nicht haben, weil sie ursprünglich gar nicht darauf gerichtet war; sie konnte sie auch nicht erlangen, weil sie ihren Ursprung niemals verleugnen konnte.

Die ersten Anfänge der griechischen Religion, die ursprüngliche

1) *Impuissance morale du paganisme* sagt C. Schmidt, *Essai sur la société civ.* (Strasb. 1854) p. 128. Vgl. auch Bd. I S. 114f.

Gestaltung ihres Götterglaubens, liegen freilich jenseits der Grenze, zu welcher die geschichtliche Forschung heranreicht, und gehören offenbar einer Zeit an, wo die Griechen noch gar nicht Griechen, noch gar nicht erkennbar ausgeschieden waren aus der Stammeseinheit der verwandten Völker in der gemeinschaftlichen Heimath; aber sie hat auch nachher jederzeit den Charakter ihres Ursprungs, einer polytheistischen Naturvergötterung, unverkennbar behalten[1]). Die Götterfabeln, an denen sie so reich ist, erkennt man zum gröfsten Theil deutlich als Erzeugnisse einer Anschauungsweise, welche das Leben und Weben der Natur als ein Handeln persönlicher Wesen auffafst, die, wenn auch von der materiellen Form der Elemente oder Theile der Natur, in der sie walten, unterschieden, immer doch aufs engste an sie gebunden gedacht werden, so dafs ihre ganze Wirksamkeit sich in den Bewegungen 129 dieser Natur erfüllt, und sie aufserhalb des Naturbereichs, in dem sie walten, kein eigenes besonderes Leben haben, also nicht aufser und über der Natur stehende Gewalten, sondern eben nur Naturkräfte selbst sind, auf welche die Vorstellung der Persönlichkeit übertragen, deren Wirken in ein Handeln persönlicher Wesen gleichsam übersetzt ist, weil der Mensch es sich gar nicht anders zu denken und vorzustellen vermag[2]).

---

1) Die Ansicht, die neuerdings wieder auch für die Griechen namentlich von Welcker, Schelling und Gladstone von verschiedenen Ausgangspuncten vertreten worden ist, dafs der Polytheismus sich aus einem ursprünglicheren Monotheismus entwickelt habe, läfst sich überhaupt unsers Erachtens weder psychologisch noch geschichtlich begründen. Die ältesten Religionsurkunden des indoeuropäischen Stammes, die Veden, reden von einer grofsen Menge göttlicher Wesen, und dafs auch dem Jehova oder Jahve der Hebräer mehrere andere Götter gegenübergestellt und die Vorstellung von dem Einen wahren Gotte im Gegensatz gegen die falschen erst allmählig herrschend geworden sei, wird bei unbefangener Forschung schwerlich geleugnet werden können. Auch in den amerikanischen Urreligionen ist der Grofse Geist nicht der einzige Gott, sondern es giebt neben oder unter ihm eine Menge anderer Götter, Personificationen der Naturgewalten (s. Th. Waitz *Anthropologie der Naturvölker* III S. 189). Zum Monotheismus gelangten die Völker überall nur auf einer höheren Bildungsstufe. Auch unter den Griechen waren in der besseren Zeit die Denkenden in der That Monotheisten; sie erkannten nur einen höchsten Gott, und wenn sie aufser ihm eine Anzahl übermenschlicher Wesen annahmen, die als seine Diener und Gehülfen wirksam waren, so thaten sie das in keinem wesentlich andern Sinne, als in welchem auch die Bibel dem Jehova Schaaren von Engeln und Erzengeln zugesellt. Ueber die allmählige Entwickelung des Monotheismus aus dem Polytheismus vgl. Steinthal *Zeitschr. für Völkerps. u. Sprachwiss.* I S. 328 ff. Diestel *Jahrb. f. deutsche Theol.* V S. 669 ff.

2) Die Annahme eines natursymbolischen Sinns in der Mehrzahl der griechischen Mythen steht der Anerkennung nicht im Wege, dafs was von der anthropologischen

Auf dieser Stufe kann indessen der Glaube eines geistig begabten und regsamen Volkes nicht lange stehen bleiben. Je mehr der Mensch seine eigene Persönlichkeit entwickelt, sich als ein freies, nach Wahl und Willen bestimmendes Wesen fühlt und erkennt, desto mehr mufs auch die Vorstellung jener Naturpersönlichkeiten sich demgemäfs umwandeln. Sie erscheinen ihm nun ebenfalls als freie, sich nach Wahl und Willen bestimmende Wesen, wie er selbst, zunächst zwar jede in einem Gebiete, welches ihr als ihr besonders eigen zugefallen ist und auf eine nicht weiter zu erklärende Weise von ihr abhängt und durch sie bewegt wird, keineswegs aber so an dasselbe gebunden und darauf beschränkt, dafs sie es nicht auch zu überschreiten und ihre freie Thätigkeit in weiterem Umfange zu üben vermöchte. Dies ist im Wesentlichen die Stufe des Götterglaubens, wie ihn uns die älteste Urkunde des griechischen Geistes, die homerischen Gedichte zeigen. Homer stellt uns die Götter fast ausschliefslich, wenigstens ungleich mehr mit der Regierung der Menschen und ihrer Angelegenheiten, als mit der Leitung des Naturlebens beschäftigt dar; ihre Naturbedeutung tritt so sehr zurück, dafs sie aus seinen Schilderungen kaum jemals noch zu erkennen ist, wogegen alles darauf angelegt ist, das ganze Leben und alles was den Menschen widerfährt, als unter göttlichen Einflüssen und Eingriffen stehend darzustellen. Nur vereinzelt tritt bei ihm die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter noch unverkennbar und so ausschliefslich hervor, dafs von ihrer menschenähnlichen Persönlichkeit ganz abgesehen wird[1]). Aber Homer hatte über die Götter und die göttlichen Dinge eine Fülle alter Sagen überkommen, die aus einer früheren Periode stammten, und jener niedern Entwickelungsstufe angehörten, wo die Götter noch nichts andres als die

---

Forschung in weitem Umfange als Religionsformen primitiver Culturstufen nachgewiesen ist, auch im griechischen Cultus unverkennbare Spuren hinterlassen hat. Was auf alten Fetischdienst bei den Griechen hinweist, wird in Kap. 3 Erwähnung finden. Und die Existenz uralten Seelencultes aus den bei Homer erhaltenen Spuren wie aus den in den letzten Jahrzehnten aufgedeckten Grabanlagen der vordorischen Zeit nachgewiesen zu haben ist das grofse Verdienst von Rohde *Psyche* (2. Aufl. 1898), wenn wir darum uns auch nicht berechtigt halten mit ihm in dem Seelencult den Vorläufer aller Götterverehrung zu erkennen. Weiteres über diesen s. Kap. 21.

1) Am auffallendsten sind solche Stellen, wo beide Vorstellungsweisen, die elementare und die anthropomorphische vermischt sind, wie z. B. in der Beschreibung des Kampfes zwischen dem Feuer- und dem Flufsgott Il. XXI 324ff. Aehnliches Ineinanderlaufen beider Vorstellungsweisen findet sich auch bei Hesiod in der kosmogonischen Partie, wo von den Leiden und Thaten der ältesten Götter die Rede ist, vgl. Schömann zur Theog. S. 94f.

personificirten Naturkräfte waren. Das Wirken der Naturkräfte aber ist, vom Standpunkte menschlicher Vernunft und Sittlichkeit betrachtet, durchaus nicht immer auch ein vernünftiges und sittliches; und ward es nun in jenen alten Sagen als ein Handeln göttlicher Persönlichkeiten dargestellt, so mufsten nothwendig auch diese oft genug als unvernünftig und unsittlich handelnde Wesen erscheinen. Der frühere Sinn, in 130 welchem die Sagen ursprünglich entstanden waren, wurde wohl schwerlich weder von dem Dichter noch von seinen Zuhörern mehr begriffen, ihre Beziehung auf das Naturleben als ein Handeln der Götter war dem Bewufstsein entschwunden; sie waren längst zu unverstandenen Märchen geworden, und wurden von dem Dichter als ein überlieferter Stoff behandelt, dessen Darstellung und Ausschmückung seinen Zuhörern nicht zur Belehrung und religiösen Erbauung, sondern zur Unterhaltung dienen sollte[1]. Daher kommt es denn auch, dafs sich in dem, was Homer von den Göttern sagt, so viele Widersprüche finden, indem sich darin bald das religiöse Glaubensbedürfnifs eines in sittlicher Bildung schon vorgeschrittenen Zeitalters ausspricht, das nur sittlich gute Götter verlangt, bald aber die alten Sagen ohne alle Rücksicht auf ihren sittlichen Gehalt behandelt werden. Dafs er und die übrigen Dichter, die nach seinem Vorgange die Götterfabeln behandelten, auch wirklich an ihre Wahrheit geglaubt und sich also die Götter auch wirklich nicht anders und besser gedacht hätten, als wie sie in vielen jener Fabeln erschienen, ist eine zwar von Manchen gehegte, aber gegewifs irrige und kaum begreifliche Meinung. Aber wenn auch die dichterische Mythologie niemals die Autorität einer Glaubenslehre über die Götter und göttlichen Dinge beanspruchte oder erlangte[2], so ist doch dies ganz unverkennbar, dafs der religiöse Glaube des Volkes, das den Gesängen seiner Dichter lauschte, durch sie, statt geläutert zu werden, vielmehr verwirrt und irre geführt werden mufste. Es kann uns deswegen nicht befremden, wenn wir finden, dafs Manche ihr eigenes unsittliches Thun durch Berufung auf göttliche Beispiele entschuldigen zu können meinten[3], und wenn weise Männer eben deswegen die Dichter und ihre Fabeln verdammten und von den Ohren

1) Vgl. Welcker *Gr. Götterl.* II S. 66 ff.

2) Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί war zu Aristoteles Zeit sprichwörtlich, Metaph. A 2, vgl. Schol. Plat. S. 465 und bei Hesiod Th. 27 bekennen die Musen selbst: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν.

3) Vgl. Aristoph. Wolk. 905. 1080. Eurip. Hippolyt 451 ff. Ion 449. Xenoph. Kyrop. VI 1, 36. Platon Ges. I S. 636 C. XII S. 941 B. Euthyphr. S. 5 E. Terent. Eunuch. III 5, 43 (591). Augustin de civ. dei II 7. Confess. I 16.

der leicht verführbaren Menge fern gehalten wünschten. Mochten immerhin Denkende es versuchen, die Anstöfsigkeiten der Fabeln durch allegorische Erklärung zu beseitigen, sie als Ausdrucksformen einer früheren Zeit darzustellen, die nicht buchstäblich verstanden werden 131 dürften; unter die Masse des Volkes drangen dergleichen Erklärungen nicht, und wenn sich in der That der Einflufs einer solchen Mythologie geraume Zeit hindurch weit weniger verderblich und entsittlichend erwies, als man erwarten sollte, so war es allein die damals noch gesundere sittliche Natur des Volkes, die es vor den Verirrungen bewahrte, vor denen jene Erklärungen es nicht bewahren konnten.

Eine Geschichte der verschiedenen Entwickelungsstufen der griechischen Religion von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung zu entwerfen ist eine Aufgabe, die, wenn sie sich auch lösen liefse, doch an diesem Orte nicht gelöst werden kann. Ueberhaupt aber ist ihre befriedigende Lösung schwerlich zu hoffen. Ueber die ersten Anfänge, die sogenannte pelasgische Urzeit läfst sich Vieles combiniren und vermuthen, aber Wenig erkennen und erweisen. Von der achaiischen Heroenzeit giebt uns die Ilias und die Odyssee eine Schilderung, die eher geeignet ist, uns den Standpunkt des Dichters oder der Dichter, als den jener Zeit selbst erkennen zu lassen. Die aus den nächsten Jahrhunderten nach dem homerischen Epos vernehmbaren Stimmen geben zwar den Beweis, dafs eine andere Stimmung, eine gröfsere Pietät, ein tieferes religiöses Bedürfnifs erwacht war, welches sich mit dem, was bisher befriedigt hatte, nicht mehr befriedigt fühlte und einer theosophischen und mystischen Richtung geneigt war, für die es auch in den bedeutungsvolleren oder bedeutungsvoller scheinenden Symbolen und Gebräuchen fremder Religionen, zuerst des aus Thrakien stammenden Dionysosdienstes Befriedigung suchte[1]); aber für eine klare Erkenntnifs und zuverlässige Darstellung, die auf den Namen einer Religionsgeschichte Anspruch machen dürfte, reicht doch das Material, welches uns zu Gebote steht, schwerlich aus. Erst seit dem Ende des sechsten, Anfang des fünften Jahrhunderts gewähren uns unsere Quellen die Möglichkeit, theils den religiösen Standpunkt einzelner hervorragender Geister zu erkennen und in monographischen Darstellungen zu schildern, wie wir deren manche verdienstliche über Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen besitzen[2]), theils zahlreiche Winke

1) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 312ff. und über die Bedeutung des Dionysosdienstes Rohde *Psyche* II² i. A. 2) Eine zusammenfassende Darstellung versucht L. Campbell *Religion in greek literature* (Lond. 1898).

und Andeutungen über die im Allgemeinen bei dem Volke herrschenden Ansichten. Was sich aus diesen Quellen für die Zeiten von etwa 500 bis 300 mit Sicherheit erkennen läfst, das versuchen wir, soweit es dem Zweck dieses Buches gemäfs scheint, zusammenzustellen; Früheres oder Späteres, und natürlich dieses am häufigsten, wird in 132 den einzelnen Abschnitten, wo es angemessen scheint, berührt werden.

Den wesentlichen Inhalt des religiösen Glaubens, zu dem in den guten Zeiten des Volkes jeder Verständige sich bekannte, können wir in wenigen Worten so bezeichnen: Es gebe eine Anzahl übermenschlicher, göttlicher Wesen, die über die Natur und über die Menschheit Macht hätten, von denen Gutes und Uebles komme, und deren Huld man durch ein ihnen wohlgefälliges Verhalten verdienen, durch ein mifsfälliges verscherzen könne. Worin aber das den Göttern wohlgefällige Verhalten bestehe, wodurch man sich ihre Huld zu erwerben habe, das sei theils die Beobachtung der von Alters her ihnen gebührenden und von ihnen selbst befohlenen gottesdienstlichen Gebräuche, theils aber auch ein rechtschaffener Wandel und Erfüllung der Pflichten gegen den Staat und die Mitmenschen, Pflichten, deren Gebote entweder von den Göttern selbst und von gotterleuchteten Männern der Vorzeit vorgeschrieben, oder einem Jeden durch seine Vernunft und sein Gewissen offenbar seien[1]).

Was nun aber für Götter es seien, die man besonders und vorzugsweise zu verehren habe, darüber belehrte Jeden das Herkommen in seinem Staate, seiner Genossenschaft, seinem Hause, ebenso wie über die Formen der Verehrung, die ihnen gebührte. Eine andere Art von religiöser Belehrung, einen geregelten Religionsunterricht, wie in unseren Staaten die Kirche und die Schule ihn ertheilen, gab es im griechischen Alterthum ebensowenig, als es überhaupt eine bestimmte Lehrform, eine dogmatisch fixirte Religionslehre gab. Das einzige Feststehende war der herkömmliche Cultus, über dessen Formen und Gebräuche man sich vorkommenden Falls bei den Priestern, die ihm vorstanden, oder bei den Sachverständigen (Exegeten), die in einigen Staaten dafür angestellt waren, Raths erholen konnte. Allerdings waren die Cultusformen nicht bedeutungslos, es lagen ihnen gewisse religiöse Ideen zu Grunde; aber dafs es über diese, über die Bedeutung der oft auffallenden und anstöfsigen Riten eine feste Tradition gegeben habe, die als priesterliche Lehre bewahrt und der Ge-

---

1) Vgl. Schömann *üb. d. sittlich-religiöse Verhalten d. Gr.* (Greifsw. 1848) S. 23.

meinde oder Einzelnen gelegentlich mitgetheilt worden wäre, dafür giebt es kein einziges Zeugnifs, selbst nicht, wie wir sehen werden, in Beziehung auf die Mysterien, für die man dergleichen zu finden ge-133 glaubt hat. Es blieb vielmehr Jedem überlassen, sich die Cultusformen selbst zu deuten, so gut er konnte.

Ebensowenig aber wie die Symbolik des Cultus waren auch die Vorstellungen über die Götter selbst, über ihr Wesen, ihre Eigenschaften, ihr Verhältnifs zu einander, über ihre Aemter und den Antheil, welchen jeder an der Regierung der Welt und des menschlichen Lebens habe, in einen Lehrbegriff gefafst, den entweder die Priester oder andere dazu berufene und autorisirte Lehrer vorzutragen gehabt hätten. Herrschte im Allgemeinen eine gewisse Uebereinstimmung in diesen Vorstellungen, so war dies vorzüglich eine Folge des Einflusses der Dichter, deren Gesänge in ganz Griechenland verbreitet waren, und die, wenn sie auch nicht eben geeignet waren, wahrhaft würdige Begriffe von den Göttern zu geben, doch wenigstens den Vorstellungen bestimmtere Formen gaben. Homer und Hesiod, sagt Herodot, haben den Griechen ihre Theogonie — wir können dafür auch Theologie sagen — gemacht; sie haben den Göttern ihre Benennungen gegeben, ihre Ehren und Aemter bestimmt, ihre Gestalten angedeutet[1]). Das ist nun freilich nicht so zu nehmen, als wären nicht schon lange vor jenen Dichtern die Götter mit gewissen Namen, Gestalten, Aemtern und Wirkungskreisen vorgestellt worden; die wahre Meinung Herodots ist vielmehr wohl so zu fassen, dafs vorher diese Vorstellungen unbestimmt, schwankend und ungleich gewesen, die Dichter aber sie fixirt haben. Es war ihnen poetisches Bedürfnifs, bestimmt umschriebene, gleichsam concrete Gestalten vorzuführen; sie nahmen deswegen aus jenen Vorstellungen auf, was diesem Zweck gemäfs war, und diese durch die Poesie ausgeprägten Gestaltungen fanden beim Volke um so leichter Eingang, je weniger bei ihm schon andere bestimmte Vorstellungen vorhanden waren. In dieser Weise konnte also durch sie allerdings eine Art von Uebereinstimmung des Glaubens vermittelt werden; dafs dieser Einflufs der Poesie indessen doch nicht allzuhoch angeschlagen werden dürfe, wird sich aus dem weiterhin zu Sagenden wohl ergeben. Neben den Dichtern aber dürfen wir auch wohl an den Einflufs des delphischen Orakels denken, welches, als der religiöse 134 Mittelpunkt, die κοινὴ ἑστία von Hellas, gewifs in dieser Beziehung

---

1) Herodot II 53.

Manches gewirkt hat. Dafs man das Orakel besonders auch in Religionsangelegenheiten befragte, würde selbst ohne Zeugnisse anzunehmen sein; es fehlt aber auch nicht an solchen. In Platons Gesetzen, wo das Bild eines Musterstaates entworfen wird, heifst es: 'Von Delphi soll man die Gesetze hinsichtlich der göttlichen Dinge holen und zu ihrer Wahrnehmung Exegeten anstellen'; und an einer andern Stelle: 'Was über die Götter und die Heiligthümer, welche im Staate sein, und welchen Göttern oder Dämonen sie geweiht sein sollen, entweder von Delphi oder von Dodona oder vom Ammon angeordnet ist, das wird kein Verständiger zu ändern sich unterfangen'[1]). Von den beiden hier neben Delphi genannten Orakeln wurde das ammonische verhältnifsmäfsig selten von den Griechen beschickt, und das dodonaiische, wenn auch älter als das delphische, hat sich doch niemals eines so allgemeinen Ansehns und eines so ausgebreiteten Einflusses zu rühmen gehabt. An das delphische Orakel also vorzugsweise wandten sich sowohl die Einzelnen als die Staaten, um Weisungen in Religionsangelegenheiten zu erbitten, und wenn auch solche Anfragen sich nicht sowohl auf den Glauben als auf den Cultus bezogen, und die Bescheide des Gottes sich häufig nur darauf beschränkten, das treue Festhalten an dem Althergebrachten einzuschärfen[2]), so läfst sich doch kaum bezweifeln, dafs auch ohne theologische Belehrung schon das Beispiel eines so hoch geachteten Institutes allein nicht ohne Einflufs bleiben konnte, und dafs die Vorstellungen von den Göttern und göttlichen Dingen, wie sie zu Delphi gehegt wurden, mehr oder weniger auch für die übrigen Griechen mafsgebend werden mufsten.

So hoch man nun aber auch diese Art von Einflufs, die das Orakel, oder jene, die die Dichter ausübten, anzuschlagen geneigt sein mag, eine wirkliche allgemeine Uebereinstimmung in diesen Vorstellungskreisen zu bewirken waren beide weit entfernt, und es bedarf nur geringer Aufmerksamkeit, um uns zu überzeugen, dafs neben dem, was unter allen Griechen gleichmäfsig geglaubt wurde, überall im Einzelnen eine ebenso grofse oder noch gröfsere Menge von abweichenden und particulären Meinungen gehegt wurde, und dafs man über die einzelnen 135 Götter, ihre Stellung zu den übrigen, ihre Bedeutung und Wirksamkeit, über ihre Ansprüche auf Verehrung und über die Art und Weise, wie

1) Plat. Ges. VI S. 759 C. V S. 738 B. Republ. IV S. 427 B.

2) Rhetor. an Alex. 2 τὰ μαντεῖα πάντα τοῖς ἀνθρώποις προστάττει κατὰ τὰ πάτρια ποιεῖν τὰς θυσίας. Vgl. Xenoph. Mem. IV 3, 16. Cic. de legg. II 16, 40.

sie zu verehren seien, hier so, dort anders dachte. In ihrer Mehrzahl waren die einzelnen Gottheiten von Haus aus einzelnen Stämmen und Landschaften eigenthümlich und wurden auf andere erst in Folge des immer sich steigernden Verkehrs übertragen, wobei die Auffassung ihres Wesens und die Art ihrer Verehrung mannigfache Aenderungen erleiden mufste. Mit Recht hat es darum die religionsgeschichtliche Forschung immer mehr als unerläfsliche Bedingung für die Erkenntnifs der eigentlichen Bedeutung der einzelnen Götter erkannt, dafs man die räumliche Verbreitung ihrer Culte und soweit möglich deren Ursprünglichkeit oder Einwanderung an den einzelnen Cultstätten zu ermitteln sucht. Wenn wir an manchen Orten, wie in Athen, in Megara, zu Olympia, zu Thelpusa in Arkadien und anderswo eine Zwölfzahl von Göttern als die vorzugsweise zu verehrenden bezeugt finden, so haben einige neuere Mythologen in diesem sogenannten Zwölfgöttersystem einen Fundamentalsatz des griechischen Glaubens zu erkennen gemeint und es von delphischem Einflufs herleiten zu dürfen gedacht. Aber dafür fehlt es an jedem Beweise; in Delphi selbst ist keine Spur von solchem System zu finden[1]), und dafs es allgemein in Griechenland gegolten habe lehrt uns kein einziges Zeugnifs, wie es denn keinem Zweifel unterliegt, dafs weder Homer noch Hesiod einen Zwölfgötterkreis kennen; da selbst, wo wir im Culte einen Verein von zwölf Göttern finden, wurden doch nicht überall dieselben Götter dazu gerechnet. In Athen waren es Zeus und Hera, Poseidon und Demeter, Apollon und Artemis, Hephaistos und Athene, Ares und Aphrodite, Hermes und 136 Hestia, und diese zwölf werden auch anderswo öfters zusammengestellt[2]); aber zu Olympia enthielt das Dodekatheon, von dem früher (S. 59) die Rede gewesen, fünf der genannten nicht: es fehlten Demeter, Ares, Aphrodite, Hephaistos, Hestia, statt ihrer finden wir Kronos und Rhea, Dionysos, den Flufsgott Alpheios und die Chariten[3]), so dafs, da dieser letzteren mehrere sind, die Zwölfzahl eigentlich überschritten ist. Der

---

1) Wohl aber finden wir einen Zwölfgötterkreis nicht nur bei den Aegyptern, von denen, wie Herodot II 4 meint, er zu den Griechen gekommen, bei den Römern, die ihn möglicherweise von den Griechen haben annehmen können (Preller-Jordan *Röm. Myth.* I S. 68 ff.), bei den Sabinern und Oskern (Mommsen *Unterital. Dial.* S. 141), bei den Etruskern (Müller-Deecke *Etr.* II S. 83 ff.), sondern auch bei den alten Skandinaviern und Germanen (Weinhold *Zeitschr. f. deutsche Philol.* I S. 129 ff.) und bei den Amerikanern (J. G. Müller *Gesch. d. amerik. Urreligionen* S. 91 ff.). Möglich dafs die Eintheilung des Jahres in zwölf Monate gerade diese Zahl empfohlen hat.

2) Schol. Apoll. Rh. II 532, vgl. Welcker II S. 168.

3) Schol. Pindar Ol. 5, 10.

Flufsgott hat seinen Platz unter den Zwölfen offenbar nur seiner localen Bedeutung zu verdanken, Kronos und Rhea aber treten sonst überall gegen die übrigen Götter sehr in den Hintergrund. Und während Zeus in jenem Zwölfgöttersystem wie auch sonst in der Mythologie als der oberste aller Götter erscheint, so finden wir doch, dafs in den Staatsculten oft andere ihm vorgehn, wie Athene bei den Athenern, Apollon zu Delphi, Poseidon bei den Ioniern; ja an manchen Orten wurden als Hauptgötter solche verehrt, die gar nicht zu jener Zwölfzahl gehören, wie Helios zu Rhodos, Eros zu Thespiai, oder die wenigstens nicht allgemein dazu gerechnet wurden, wie Dionysos auf Naxos, die Chariten zu Orchomenos. Auch die vorhandenen Kunstwerke lassen manche Verschiedenheiten in dem System erkennen, von denen es nicht zu sagen ist, ob sie auf Rechnung individueller Willkür oder des in dieser oder jener Gegend herrschenden Volksglaubens zu schreiben sein mögen.

In der angedeuteten Entwickelung der griechischen Religion findet es nun auch seine natürliche Erklärung, dafs die Götter an verschiedenen Orten auch mit verschiedenen Beinamen genannt, und ihnen verschiedene Attribute zugeschrieben wurden, die auf weit auseinander gehende und kaum zu vereinigende Vorstellungen deuten, und zum Theil ganz speciellen und localen Veranlassungen ihren Ursprung verdanken, sowie dafs vielfach göttliche Wesen angenommen und verehrt wurden, von denen man anderswo nichts wufste, und ungewifs darüber war, ob man sie für dieselben mit den anderswo verehrten Göttern zu halten habe oder nicht. Denn es gab unter ihnen auch Namenlose, blofs mit ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnete, wie z. B. zu Tritaia in Achaia ein Heiligthum der gröfsten Götter war, deren Namen wir nicht erfahren, und zu Bulis in Phokis ein gröfster Gott verehrt wurde, von welchem Pausanias nur vermuthet, also nicht sicher ist, dafs es wohl Zeus sein möge. In Arkadien bei Pallantion gab es ein 137 Heiligthum der reinen Götter, bei dem man die feierlichsten Eide ablegte; wie aber diese Götter eigentlich hiefsen, das wufsten die Einwohner nicht, oder wollten es wenigstens Andern nicht sagen. Zu Amphissa in Phokis verehrte man gewisse Sühnungsgötter (θεοὶ μειλίχιοι) und brachte ihnen nächtliche Opfer dar; aber bestimmte Eigennamen, durch die sie entweder als dieselben mit andern Göttern, oder als besondere Wesen bezeichnet wären, hatten sie nicht. Ebendort gab es ein Paar Götter in Knabengestalt, die nur unter der allgemeinen Benennung Herrscher (Ἄνακτες) angebetet wurden, ohne dafs man er-

kennen konnte, wie sie sich eigentlich zu den anderswo verehrten Göttern verhielten. Dasselbe gilt von dem guten Gott, der bei Megalopolis in Arkadien einen Tempel hatte; um nicht von den unbekannten Göttern zu reden, denen Altäre z. B. zu Athen oder zu Olympia geweiht waren[1]). In Athen verehrte man gewisse göttliche Wesen als Tritopatores d. h. Vorväter; warum sie aber so hiefsen, und was man eigentlich von ihnen zu denken habe, darüber waren in der geschichtlichen Zeit auch die kundigsten Forscher im Unklaren[2]). Noch häufiger aber begegnen Beispiele dafür, dafs in Folge des Strebens, verwandte Culte verschiedener Stämme und Städte mit einander auszugleichen, Gottheiten, die hier selbständige Verehrung genofsen, anderwärts mit ähnlichen Gottheiten zu einer Einheit verschmolzen. Besonders deutlich liegt dieser Fall bei Artemis und Hekate vor. Artemis ward bald als Mondgöttin betrachtet, bald von ihr unterschieden, Hekate bald mit der Artemis bald mit der Persephone für identisch, bald für eine von beiden verschiedene Gottheit angesehn. Dabei wurde der Name der Gottheit, deren Cult in dem eines verwandten Gottes von weiterer Machtsphäre aufging, gewöhnlich zu einem blofsen Beinamen des letzteren, wie, um bei dem Beispiel der Artemis stehn zu bleiben, ihre Beinamen Diktynna, Britomartis, Bendis deutlich beweisen[3]). Daneben aber fehlt auch nicht der umgekehrte Fall, dafs Namen, die ursprünglich nur einzelne Züge ihres Wesens bezeichneten, zu selbständigen göttlichen Wesen umgebildet (hypostasirt) wurden, wie z. B. von Artemis so aller Wahrscheinlichkeit nach Eileithyia und Adrasteia sich abgelöst haben. Gleichwohl verblieb den immer nur als einheitliche Persönlichkeiten angeschauten Gottheiten eine solche Mannigfaltigkeit der Beinamen und Attribute, durch welche unverkennbar nur 138 die verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit bezeichnet wurden, dafs vielfältig sich Zweifel erhoben, ob es denn auch wirklich nur Eine

1) Ueber alle diese namenlosen Götter s. Pausan. VII 22, 9. X 37, 3. VIII 44, 6. X 38, 7. 8. VIII 36, 5. I 1, 4. V 14, 8.

2) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 753 ff.

3) Nach Usener *Götternamen* (1896) wären auf diesem Wege überhaupt die allgemein verehrten Götter der Griechen aus einer endlosen Menge von Sonder- und Augenblicksgöttern erwachsen, die auf der ältesten Stufe der Religion für alle Vorkommnisse im Natur- und Menschenleben, auch des Einzelnen mit durchsichtiger Namengebung geschaffen worden seien. Von diesen seien die allermeisten als selbständige Götter von andern stärkeren, zur Persönlichkeit gelangten Gottheiten absorbirt worden und hätten nur in Beinamen derselben, zum Theil auch als Dämonen und Heroen, oder gar nur als menschliche Eigennamen fortbestanden. Bedenken dagegen schon bei Milchhöfer *Berl. phil. Woch.* 1896 n. 40

göttliche Person sei, an die man bei jenem Namen zu denken habe, oder mehrere von einander verschiedene Götter, die nur den Namen mit einander gemein hätten. 'Ob es Eine Aphrodite gebe oder zwei, die Urania und die Pandemos, das weifs ich nicht', sagt Sokrates bei Xenophon[1]), 'denn auch Zeus, den man doch als Einen ansieht, hat viele Beinamen'. Was Sokrates nicht zu wissen bekennt, das glaubt ein späterer Dichter, Kallimachos, gewifs zu wissen: nicht blofs zwei Aphroditen, versichert er, sondern mehrere giebt es, und unter ihnen ist Eine, die Kastnietis, welche allen übrigen an Macht vorgeht[2]). Und was den Zeus betrifft, den man, wie Sokrates sagt, als Einen ansah, so stimmt doch mit dieser Einheit das nicht recht zusammen, was Xenophon uns aus seiner eigenen Erfahrung berichtet[3]). Er hatte nämlich auf seinem Rückzuge aus Asien Zeus dem Erretter und Zeus dem Könige fleifsig geopfert; als er aber in Lampsakos, wo er sehr von Mitteln entblöfst war, einen Zeichendeuter zu Rathe zog, so belehrte ihn dieser, Zeus der Sühngott (Μειλίχιος) sei Schuld daran, dafs seine Umstände so schlecht wären; er müsse auch diesem opfern, dann werde es ihm besser gehn. Das sieht doch offenbar ganz so aus, als ob der Sühnzeus ein besonderer, von dem Erretter und dem Könige verschiedener Gott wäre, der von den Opfern, die diesen dargebracht waren, keine Notiz nähme, sondern seine eigenen Opfer für sich verlange, und es kann uns dies an die Beschwerde erinnern, die einst der Jupiter Capitolinus gegen Augustus darüber erhob, dafs ihm weniger Verehrung erwiesen würde, als dem Jupiter tonans[4]). Nach Solons Gesetzen sollten gewisse Eide bei dem ἱκέσιος, καθάρσιος und ἐξακεστήριος geschworen werden: offenbar sind dies nur drei verschiedene Beinamen des Zeus als Gottes der Flehenden, der Reinigung und der Versöhnung; aber es heifst doch, Solon habe bei drei Göttern zu schwören befohlen[5]). Und so finden wir auch anderswo in Eidesformeln, namentlich auf kretischen Vertragsurkunden, dafs z. B. ein Zeus Kretogenes neben einem Zeus Tallaios, ein Zeus Oratrios neben einem Zeus Diktaios, eine Athene Oleria neben einer Athene Polias und einer Athene Salmonia angerufen wird[6]). Ebenso wurden gesonderte Opfer selbst in Athen bei den Panathenaien der Athena Polias, der Athena Nike

1) Symp. 8, 9. 2) Kallimach. bei Strab. IX S. 438.
3) Anab. VII 8, 4; vgl. IV 8, 25. V 9, 32. VII 6, 44.
4) Sueton Aug. 91. Cass. Dio LIV 4.
5) Pollux VIII 142.
6) S. C. I. G. n. 2554 Z. 176. n. 2555 Z. 12f.

139 und der Athena Hygieia dargebracht[1]). Wir dürfen uns darum auch nicht wundern, wenn alte Mythenforscher theils hierdurch, theils aber durch die vielen und unvereinbaren Widersprüche in den Meinungen und Sagen über die Götter sich bewogen fanden, mit Entschiedenheit die Behauptung aufzustellen, dafs man mehr als Einen Zeus, mehr als Eine Hera, mehr als Einen Apollon u. s. w. annehmen müsse[2]). Dagegen würde vom Standpunkte des Volksglaubens nicht soviel einzuwenden gewesen sein, als gegen die zweite Behauptung, die Euhemeros aus Messana zu Ende des 4. Jahrhunderts wenn auch nicht zu allererst[3]), doch vollständiger und zusammenhängender vortrug, dafs alle sogenannten Götter in Wahrheit nichts anderes als Könige und Helden der Vorzeit seien, die man wegen ihrer Thaten und Verdienste vergöttert habe; eine Behauptung, durch die er sich begreiflicher Weise den Vorwurf der Gottlosigkeit zuzog[4]). Denn dies wenigstens stand den Gläubigen doch fest, dafs die grofsen Götter, die Beherrscher der Welt und des menschlichen Lebens, etwas anderes als vergötterte Menschen, dafs sie Wesen einer ursprünglich höheren Natur wären, wenn auch die Vorstellungen über ihre Natur und über die einzelnen Personen, Eigenschaften und Wirkungskreise der Götter noch so unbestimmt, verworren und schwankend waren. Dafs hierüber etwas Gewisses zu wissen den Menschen nicht vergönnt sei, das sprachen nicht blofs die Weisen aus[5]), sondern auch die Gläubigen[6]). Es gab eben im Alterthum keine dogmatische Theologie, es gab nur eine widerspruchsvolle und vieldeutige Mythologie und einen herkömmlichen Cultus, der, wenn auch seine Beobachtung Allen gleichmäfsig vorgeschrieben sein mochte, doch nichts weniger als im Stande war, den Mangel einer Religionslehre zu ersetzen und Uebereinstimmung des Glaubens zu bewirken. Denn auch die Cultusformen, obgleich ursprünglich Ausdruck gewisser Vorstellungen über die Götter und ihr Verhältnifs zu der Natur 140 und den Menschen, waren doch keineswegs von der Art, dafs nun

1) C. I. A. II n. 163 Z. 22 u. 9.

2) Vgl. Cic. de nat. deor. III 16, 42 u. 21, 53 mit Schömanns Anmerk.

3) S. Lobeck *Aglaoph.* p. 987 ff.

4) Vgl. jetzt besonders de Block *Euhemère* (1869) und Neméthy *Euhemeri reliquiae* (1889).

5) Wie z. B. Xenophanes bei Sext. Emp. adv. Math. VII 49. Melissos bei Diog. L. IX 24. Eurip. Philokt. bei Stob. Ekl. II 1, 2.

6) Herod. II 3, dessen Worte νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν (d. i. τῶν θείων) ἐπίστασθαι, offenbar keinen andern Sinn haben, als dafs alle Menschen gleichviel von den göttlichen Dingen wissen. Gleichviel heifst aber in dem dortigen Zusammenhange nichts anderes als gleichwenig.

nothwendig auch eben dieselben Vorstellungen durch sie fortgepflanzt und fixirt worden wären. Sie waren ebensowohl als die Mythen vielfacher Deutung fähig; der Eine konnte sich dies dabei denken, der Andere jenes, Manche begnügten sich wohl, gar nichts dabei zu denken, und auch an Solchen fehlte es nicht, die, während sie äufserlich die Formen beobachteten, im Herzen darüber lachten. Haben doch selbst Epikureer, die ungläubigsten und entschiedensten Gegner des Volksglaubens, kein Bedenken getragen, sogar Priesterämter zu verwalten[1]).

Der Cultus[2]) war hervorgegangen aus dem Bewufstsein der Abhängigkeit und Bedürftigkeit, und seine Anfänge gehören einer Zeit an, der ein würdiger Begriff von den Göttern und ihrem Verhältnifs zur Menschheit noch fremd war. Die hesiodischen Gedichte lassen ihn durch eine Art von Vertrag angeordnet werden: es habe, sagen sie, einstmals in der Urzeit eine Auseinandersetzung zwischen Göttern und Menschen stattgefunden, über die Hülfen und Wohlthaten, welche diese von jenen zu erwarten, und die Ehren und Dankerweisungen, welche sie ihnen dafür zu zollen hätten[3]). In diesem Sinne kann man denn allerdings den Cultus als eine Art von Tauschhandel betrachten, wie es auch Platon einmal als die Ansicht der Mehrheit angiebt[4]). Der Mensch giebt den Göttern, was vorgeschrieben ist, und verlangt dagegen von ihnen, dafs sie ihm auch ihrerseits geben, was er begehrt; er giebt nur, weil er etwas dafür haben will, er dankt nur, weil er durch Undankbarkeit die Götter zu erzürnen und ihre Gunst, deren er immer bedarf, zu verscherzen fürchtet; seine Frömmigkeit ist eine blofs äufserliche und eigennützige Legalität. Man würde aber doch sehr Unrecht thun, wenn man behauptete, dafs die Religion der Griechen nur diese Art von legaler Frömmigkeit gekannt oder gelehrt habe. Gelehrt wurde, wie wir schon bemerkt haben, in der Religion eigentlich gar nichts; es blieb Jedem überlassen, sich über die göttlichen Dinge und über das Verhältnifs zwischen Göttern und Menschen zu verständigen so gut er es vermochte, und die religiösen Institutionen, 141 die sich alle nur auf die Formen der Gottesverehrung bezogen, legten, wenn sie auch wenig geeignet waren, reinere und würdigere Vor-

1) Lukian Conviv. 9.

2) Der gewöhnliche Ausdruck für diesen, ϑρησκεία, stammt von einem Adjectiv ϑρησκός von dunkler Herleitung. Die Alten dachten an Θρῇσσα oder an ϑεοῖς ἀρέσκειν. Neuere zum Theil an ϑρέομαι, mit Beziehung auf die Anrufungen der Götter.

3) Hesiod Theog. 535. Vgl. Schömann *de Pandora* p. 8 ff. = *Opusc.* II p. 272 ff.

4) Euthyphr. S. 14 E.

stellungen zu erwecken, ihnen doch wenigstens kein unübersteigliches Hindernifs in den Weg. Dafs auch das Heidenthum unter seinen gläubigen Bekennern nicht wenige gezählt habe, die ihre Götter in wahrhaft frommem Sinne verehrten, wird Niemand zu leugnen wagen, und jene legale Frömmigkeit wird von allen denkenden Heiden selbst als ein eigentlich unfrommer Aberglaube bezeichnet, dem nur der grofse Haufe der Rohen und Unverständigen anhänge. Am allerwenigsten darf man sich dadurch irre machen lassen, dafs auch von den Weisen das Wesen der Frömmigkeit als Gerechtigkeit gegen die Götter bestimmt zu werden pflegt[1]). Denn diese Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist ja keineswegs eine blofs äufserliche Legalität, sondern die innere, aus dem Bewufstsein des Gebührenden, dessen was wahrhaft und um seiner selbst willen Recht ist, entspringende Gesinnung. Auch das Evangelium[2]) redet ja von einer Gerechtigkeit, die zum Himmelreich führt, und setzt sie jener blofs äufserlichen Gesetzmäfsigkeit entgegen, wie sie die Pharisäer und Schriftgelehrten üben, und von alten christlichen Lehrern wird die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Mitmenschen unter den Begriff der Gerechtigkeit zusammengefafst[3]). Dafs es aber die Liebe sei, welche Götter und Menschen mit einander verbinde, dieser Gedanke ist auch dem griechischen Heidenthum keineswegs ganz fremd geblieben. Wenn Homer den Zeus den Vater der Götter und Menschen nennt, so meint er damit nicht den Schöpfer — denn dafür hielt er ihn nicht — sondern den väterlichen Herrscher und Erhalter, wie Aristoteles richtig bemerkt hat[4]). Zur Ausübung des Herrscheramts aber gehört nach Aristoteles Liebe zu den Untergebenen, und gottgeliebt heifsen die Frommen, wenn auch der Volksglaube nur von der Liebe der Gottheit zu einzelnen Bevorzugten 142 weifs[5]). Chrysipp nennt den Satz, dafs die Götter wohlwollend und liebevoll gegen die Menschen seien, eine Thatsache des allgemeinen Bewufstseins[6]); die entgegengesetzte Vorstellung, als ob sie lieblose,

1) Vgl. Platon Euthyphr. S. 12 E. Protag. S. 331 B. Cic. d. n. d. I 41, 116. Porphyr. de abstin. III 1. Sext. Empir. adv. Math. IX 124. Stobai. Ekl. II 7 S. 195 C.

2) Z. B. Matth. 5, 20.

3) Lactant. D. I. VI 10, 1 *Primum officium iustitiae est coniungi cum Deo, secundum cum homine.*

4) Polit. I 5 (12). Vgl. auch Lactant. D. I. IV 3, 11. 12. Wie könnte auch sonst Zeus θεῶν πατὴρ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν in einem Zusammenhange wie Theog. 468 genannt werden, wo er eben selbst als Sohn des Kronos und der Rhea, als der jüngstgeborne unter mehreren Geschwistern aufgeführt ist?

5) Schmidt *Ethik d. a. Gr.* I S. 380. Nägelsbach *Nachhom. Theol. d. gr. Volksglaubens* S. 61.

6) Plutarch de Stoic. repugn. 38.

harte und mifsgünstige Gebieter wären, die man zu fürchten habe, statt sie zu lieben und auf sie zu vertrauen, wird als Deisidämonie, als Wahn und Aberglaube gescholten und der wahren Gottesfurcht, der Eusebeia, entgegengesetzt[1]), und dieser Name Eusebie selbst deutet ja offenbar auf etwas Besseres als knechtische Furcht oder blofs legale Gesinnung, er deutet auf willige Anerkennung des Höheren, dem man Achtung und Verehrung zu zollen sich im Herzen gedrungen fühlt[2]). Auch dem Heidenthum ist es nicht unmöglich gewesen die rohen und sinnlichen Vorstellungen der frühesten Zeit zu verlassen und sich zum reineren Begriff einer Gottheit zu erheben, die nicht blofs um ihrer Macht sondern auch um ihrer Güte und Weisheit willen der Anbetung werth sei.

Aber freilich dieser reinere Begriff und die auf ihm beruhende wahre Eusebie war nur bei den Besseren, in seiner vollen Geltung nur bei einigen wenigen vorragenden Geistern zu finden, und wer die Aufgabe hat, die Religion der Griechen, nicht wie sie bei diesen wenigen, sondern wie sie bei dem Volke im Ganzen erscheint, zu charakterisiren, der darf es nicht verschweigen, dafs hier anstatt der wahren Eusebie vielmehr entweder ein mehr oder weniger crasser Aberglaube oder ein leichtsinniger Unglaube die vorherrschende Gesinnung war. Einige von uns, sagt Platon[3]), glauben gar nicht an die Götter, andere glauben, dafs sie sich nicht um die Menschen bekümmern, andere endlich, dafs sie sich durch Anrufungen und Gelübde bewegen lassen. Unter diesen letztern, ohne Zweifel der grofsen Mehrzahl, gab es denn natürlich wieder eine Menge von Abstufungen je nach den 143 verschiedenen Vorstellungen, die sich Jeder dem Standpunkte seiner sittlichen und geistigen Bildung gemäfs wie von den Göttern, so von den Dingen, um die er sie zu bitten, oder von den Mitteln, durch die er ihre Huld zu gewinnen habe, gemacht hatte.

Es liegt aber im Wesen des aus Naturvergötterung entsprungenen

1) Plutarch Perikl. 6. de superst. 6 f. Ueber den nicht überall gleichen Sinn des Ausdruckes δεισιδαιμονία vgl. Varro bei Augustin. VI, 9 u. bes. Welcker *Götterl.* II S. 140 f. Von Haus aus sagt er nichts anderes als unser Gottesfurcht, und in dem Sinn von abergläubischer und tadelnswerther Scheu vor den Göttern kommt er zuerst bei Theophrast vor, in dessen Charakteren das sechzehnte Kapitel περὶ δεισιδαιμονίας handelt, und bei Menander, der eine Komödie Δεισιδαίμων geschrieben hatte. In anderem Sinne brauchte Theophrast bei Porphyr. de abstin. II 7 κακόθεος, d. i. schlecht von den Göttern haltend.

1) Auch die Pietät der Kinder gegen die Eltern, der Nachlebenden gegen das Andenken der Verstorbenen ist εὐσέβεια, z. B. bei Lykurg g. Leokr. 94.

2) Ges. X S. 886 B.

Polytheismus, dafs ein reinerer und höherer Begriff der Gottheit nicht leicht zur Herrschaft gelangen kann, und unter der Menge von Göttern, mit denen er die Welt erfüllt, sind nothwendig immer viele, die solchem Begriffe gar wenig entsprechen und nichtsdestoweniger als Götter angesehn werden, die Gewalt haben, den Menschen Gutes oder Uebles zuzufügen. Der Name, mit dem sie alle ohne Unterschied benannt werden, θεοί[1]), bezeichnet sie blofs als übermenschliche Wesen, und wird selbst solchen nicht versagt, die man sich übrigens ganz als thierische Naturen denkt. Das Meerungethüm Skylla heifst bei Homer eine Göttin, die Chimaira, die Echidna, die Sirenen sind göttliche Wesen, göttlichen Geschlechtes[2]). Umgekehrt den Gott Pan, dem nur etwas von thierischer Natur und Bildung beigemischt ist, trägt ein Dichter[3]) kein Bedenken selbst als Thier anzureden, und wie wenig Ehrerbietung Götter dieser Art einzuflöfsen vermochten, ist von selbst klar.

Die wahre Religion kann den Begriff der Gottheit von dem der Heiligkeit nicht trennen, und auch den weiseren Heiden ist diese Wahr-144heit nicht fremd: sind Götter schlecht, sagt Euripides[4]), dann sind es keine Götter mehr. Aber der Volksglaube dachte nicht so; auch die höchsten und besten seiner Götter waren nicht frei von sittlichen Schwächen und Verirrungen, ihre Natur war der menschlichen auch darin ähnlich, dafs Gutes und Böses in ihnen gemischt war, sie konnten nicht blofs Recht, sie konnten auch Unrecht thun[5]), sie waren nicht immer wohlthätig und liebreich gesinnt, sie hatten auch Anwandelungen

---

1) Ueber die Etymologie und ursprüngliche Bedeutung des Wortes sind die Stimmführer der vergleichenden Sprachwissenschaft noch nicht einig. Früher stellte man es wie das lateinische *deus* mit skr. *devah* zusammen, wonach es die Bewohner der lichten Himmelshöhe bedeuten würde. Aber dabei ist es nicht gelungen, das θ in befriedigender Weise zu erklären, da ein griechisches *δέα* trotz Schömann zu Cic. d. nat. deor. II 26, 67 nicht zu erweisen ist. Anderen sind *θεοί* die Angebeteten, Verehrten, von einer Wurzel θεσ, die anrufen, beten, verehren bedeuten soll, so Döderlein *Gloss.* III S. 366 und G. Curtius *Griech. Etym.*[5] S. 513. Noch andere Etymologien bei J. Schmidt *Ztschr. f. vergl. Sprachf.* XXXII S. 342. Bartholomä *Woch. f. cl. Phil.* 1900 S. 677 f.

2) Hom. Od. XII 117 f. Il. VI 180. Hesiod Theog. 297. Lykophr. 721. Auch die Pest ist θεός (Soph. Oid. T. 28), der Hunger (Semon. Amorg. Fr. 7, 102), kurz alle in der Theogonie 226 ff. aufgezählten Nachtgeburten haben Anspruch auf diesen Namen.

3) Kastorion bei Athenai. X 81 S. 455 A.

4) Belleroph. bei Stob. Anth. C 3.

5) Isokr. Panath. 64 τῶν πολλῶν οὐδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμαρτήτους εἶναι νομιζόντων. Nach der Theog. 220 trifft die Ahndung der rächenden Keren nicht blofs ἀνδρῶν sondern auch θεῶν παραιβασίας.

von Mifsgunst und Neid. Denn dafs der vielfach erwähnte φθόνος θεῶν bisweilen wirklich Neid bedeute, ist nicht zu leugnen, obwohl dasselbe Wort oft auch einen bessern Sinn hat, und namentlich bei Herodot nur die gerechte sittliche Mifsbilligung ausdrückt, mit welcher die Götter den Uebermuth und die ihrer Schranken vergessende Anmafsung der Menschen ahnden [1]).

Wenn aber die Volksreligion keine heiligen, d. h. keine absolut guten Götter kennt, so kennt sie dafür auch keine absolut bösen. Den Göttern stehen keine Teufel gegenüber, die nur darauf ausgehen Uebles zu thun, die Menschen zum Schlechten zu verführen, sie in Sünde, Unheil und Verderben zu stürzen. Dichter freilich reden von der Ate als einer übelwollenden Göttin, die den Sinn des Menschen verblendet und bethört, damit ihn dann die Strafe dafür treffe; aber diese Ate ist auch nur eine poetische Figur, die nicht zu den anerkannten Gottheiten der Volksreligion gezählt werden darf, und sie erscheint auch bei Dichtern nicht eigenmächtig und willkürlich handelnd, sondern auf Zulassung oder Geheifs einer höheren Gottheit, die dann wenn der Mensch schon selber dem Bösen zugewandt ist, seinen Sinn noch mehr bethört werden läfst, bis ihn die verdiente Strafe erreicht [2]). Und wenn schon Homer und die Dichter nach ihm den Menschen auch ohne sein oder seiner Väter Verschulden durch Bethörung von Seiten des Zeus oder andrer Gottheiten in Schuld und Verderben gerathen lassen, so geschieht das doch nur im Dienste eines höheren Zwecks, dessen sittliche Berechtigung für den Dichter aufser Frage bleibt [3]). Dem Volksglauben aber gehört wohl die von der Tragödie, namentlich von Aischylos dann weiter ausgestaltete Vorstellung von einem Alastor an, einem Plagegeist, der die Frevler rastlos verfolgt und die Sünden der Väter auch an den Kindern heimsucht, der also, 145 weit entfernt von teuflischer Lust am Bösen, vielmehr der Feind und unerbittliche Rächer des Bösen ist [4]). Ein Plagegeist ist auch der

1) Vgl. Lehrs *populäre Aufsätze aus dem Alterthum*² S. 33ff. Eichhoff *über einige religiös-sittliche Vorstellungen des class. Alterth.* (Duisburg 1846) S. 10f. W. Hoffmann *Philol.* XV S. 224ff. Meuss *Der sog. Neid d. Götter b. Herodot* (Liegnitz 1888).

2) S. bes. Aisch. Choeph. 377 H. Solon Fr. 13, 75. Rhian. Fr. 3, 31. Schon bei Homer Il. IX 508ff. XIX 91ff. findet sich diese Ansicht angedeutet. Vgl. Lehrs a. a. O. S. 415ff. Welcker *Götterl.* I S. 703ff.

3) In diesem Sinne bedarf Nägelsbachs Lehre *Homer. Theol.* S. 31ff. *Nachhomer. Theol.* S. 52ff. von Hafs, Tücke und Schadenfreude der Götter einer Einschränkung, vgl. E. Müller *Jahrb. für Philol.* LXXXI S. 165ff.

4) Vgl. Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 335. L. Schmidt *Ethik d. Gr.* I S. 245f.

Aliterios, von dem man glaubte, dafs er schlechte Menschen peinige, wie z. B. in Athen nach Andokides[1]) bei Weibern und Kindern die Rede ging, dafs im Hause des Hipponikos ein Aliterios umginge und allerlei Spuk verübe. In dieser Form indessen dachten ihn sich eben auch nur Weiber und Kinder, d. h. die Abergläubigen, die auch von allerlei andern spukhaften Wesen zu sagen wufsten, Kobolden und Gespenstern, einer Lamia und Empusa, Akko und Mormo und was man sonst für sogenannte μορμολυκεῖα hatte, mit denen namentlich die Kinder geschreckt wurden[2]). Aber allgemein anerkannte und an manchen Orten auch im öffentlichen Cultus hochverehrte Gottheiten waren die Erinyen, deren Amt, gleich dem des Alastor, darin bestand, dafs sie, wie Aischylos sagt, die gottverhafsten Frevler verfolgten und austilgten[3]). Darum hiefsen sie auch vorzugsweise die Semnen oder Ehrwürdigen; auch die Eumeniden oder die Wohlwollenden wurden sie genannt, nicht, wie eine oberflächliche Ansicht will, in blofs euphemistischem Sinne, sondern in der Erkenntnifs, dafs durch die Bestrafung der Bösen das Wohl der Guten gesichert wird, und darum die Erinyen, wenn sie jene verfolgten und austilgten, sich als wohlwollend und wohlthätig für diese erwiesen[4]). Sie waren Dienerinnen des unwandelbaren Rechtes, Vollstreckerinnen der unverbrüchlichen Gesetze, auf denen die sittliche Ordnung der Welt beruht.

Der Glaube an eine göttliche Weltregierung als ein System sittlicher Zwecke nur nach dem Gesetz der Güte, Weisheit und Gerech-
146 tigkeit war dem griechischen Alterthum durch keine höhere Offenbarung mitgetheilt worden, und dafs sich aus eigener Kraft nur wenige zu ihm erhoben und ihn in unbedingter Geltung festgehalten haben, darf uns nicht verwundern[5]). Aber sein entschiedenes Gegentheil, den Glauben an eine Weltordnung, wo die einzelnen Götter nach Willkür und Laune walteten, mit einem blinden und dunklen Schicksal im

1) V. d. Myster. 130.

2) Vgl. Becker *Charikles* II² S. 42 f., und von neckischen Spukgeistern und Kobolden, die den Menschen allerhand Schabernack anthun, wie Taraxippos, der die Pferde scheu macht, Syntrips und Smaragos, die den Töpfern ihre Oefen oder Töpfe zerbrechen, und dergl. s. Lobeck *Aglaoph.* p. 970 f.

3) Aischyl. Eum. 890 f.

4) Κατὰ γὰρ τὴν εἰς τοὺς ἀνθρώπους εὐμένειαν τῆς φύσεως διατέτακται καὶ τὸ τὴν πονηρίαν κολάζεσθαι, Cornut. theol. gr. 10 S. 33 Os.

5) Plat. Ges. I S. 644 D θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινὶ ξυνεστηκός. οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν. Zu beachten ist das οὐ γιγνώσκομεν. Der Mangel an sicherer Erkenntnifs schliefst aber doch den Glauben an die zweite Ansicht nicht aus; der Glaube kann oder mufs in Fragen dieser Art jenen Mangel ersetzen.

Hintergrunde, darf man ebensowenig für die eigentliche und allgemeine Weltanschauung des Heidenthums erklären. Die unergründliche Naturnothwendigkeit, aus welcher Alles, was da ist, hervorgegangen, ist freilich etwas ganz anderes, als ein persönlicher, allweiser und allgütiger Schöpfer und Regierer der Welt; aber aus eben jener unergründlichen Nothwendigkeit sind doch auch die Gesetze der Weisheit und des Rechtes hervorgegangen, auf denen das Bestehen und die Erhaltung der Welt beruht, und die in den persönlichen Göttern ihre bewufsten Vollstrecker haben. Jedem, den Göttern wie den Menschen, sind die allgemeinen Bedingungen seines Daseins, seine Natur mit ihren Anlagen und Fähigkeiten, ihren Mängeln und Schranken, über die er nicht hinaus kann, durch die Naturnothwendigkeit oder durch deren persönliche Vertreter, die Moiren, Töchter der Urnacht oder des Zeus und der Themis, fest bestimmt; aber innerhalb dieser allgemeinen Bedingungen giebt es doch auch eine Sphäre freien Handelns für die Götter wie für die Menschen[1]). Die Götter sind wie an Macht, so an Weisheit nicht alle einander gleich, nicht alle sind sich jener Gesetze, welche in der uranfänglichen Nothwendigkeit begründet sind, immer und im gleichen Mafse bewufst; aber im Allgemeinen handeln sie doch ihnen gemäfs. Unter ihnen selbst findet eine gewisse gesellschaftliche Ordnung und Verfassung statt. An der Spitze aller aber steht Zeus, weil er wie der mächtigste, so der weiseste und beste ist. Er waltet mit väterlichem Sinne, und heifst darum Vater der Götter und Menschen. Seinem Willen und Gebote müssen alle übrigen Götter gehorchen; er hat ihnen ihre Aemter und Wirkungskreise an- 147 gewiesen, sie sind als seine Gehülfen und Diener in der Weltregierung zu betrachten.

Dies etwa dürfen wir als das durchschnittliche Mafs des religiösen Glaubens ansehn, zu dem sich im Alterthum die Verständigen bekannten; die Kluft zwischen dem Urwesen, dem Unerforschlichen und Unerfafslichen, welches sie sich als ein persönliches Wesen zu denken nicht vermochten, und darum sich beschieden, es nur als die erste Ursache, den Grund und die Möglichkeit aller Dinge anzuerkennen, die nach einer ihm selber ursprünglich inwohnenden Nothwendigkeit[2]) aus ihm hervorgegangen, — die Kluft zwischen diesem und dem Menschen ward ausgefüllt durch jene nicht ursprünglichen, sondern gewordenen,

1) Vgl. Schömann zu Aisch. Prom. S. 38. 108 ff. u. Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 150 ff. 2) Ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἱμαρμένη, heifst sie bei Heraklit Alleg. Hom. 48, ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη καὶ τὸ χρεών bei Dionys Hal. A. R. III 5.

nicht absoluten, sondern bedingten, aber dafür auch persönlichen, menschenähnlichen und menschenfreundlichen Wesen, die sie ihre Götter nannten, zu denen Einer beten konnte in vollem Vertrauen, daſs sie ihn hörten, zu denen er aufschaute als zu den wohlwollenden Lenkern seines Lebens, denen er zuschrieb, was in ihm selbst das Edelste und Beste war, deren er überall bedurfte und ohne die er nichts vermochte. Daſs so die Verständigen unter den Alten von ihren Göttern dachten, weiſs Jeder, der sie kennt; aber Jeder weiſs auch, daſs die Verständigen wie überall, so auch im Alterthum nicht die Mehrzahl ausmachten. 'Hätte man aber einen jener Verständigen nach dem Grunde seines Glaubens gefragt, so würde er wahrscheinlich geantwortet haben: Er glaube an die Götter, weil dieser Glaube von den Vorfahren überliefert sei; den Vorfahren aber hätten sich die Götter selbst und unmittelbar offenbart und zu erkennen gegeben[1]). Denn es sei eine Zeit 148 gewesen, wo die Götter menschenähnlich mit befreundeten Menschen verkehrt hätten, und aus dieser Zeit stamme, was von den Göttern Wahres und Gewisses überliefert sei. Und hätte man weiter gefragt, was denn dieses Wahre und Gewisse sei, und woher denn doch auch soviel des Unwahren und Unglaublichen über die Götter gesagt und geglaubt werde, so würde er geantwortet haben: das Wahrste und Gewisseste sei, daſs die Götter daseien, daſs sie mächtig und erhaben, gerecht und weise, Freunde des Guten, Rächer des Bösen seien, und daſs den Menschen alle gute Gabe nur von ihnen komme. Was über der Einzelnen besondere Aemter, Gestalten und dergleichen geglaubt werde, sei wohl weniger gewiſs, und gehöre zu den Dingen, deren sichere Kunde den Menschen verborgen sei. Falsch aber sei sicherlich Alles, was mit der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit der Götter nicht zu vereinigen sei. Dieses Falsche aber sei in den Glauben eingedrungen entweder durch Miſsverstand bildlicher Darstellung oder durch eine Verdunkelung der ältesten Ueberlieferung, da die Dichter angefangen, leichtfertig über göttliche Dinge zu reden, und die Schöpfungen ihrer Einbildung in unfrommem Sinne und zur Ergötzung unfromm Gesinnter als Thaten der Götter zu besingen'[2]).

---

1) Vgl. Plat. Phileb. S. 16 C. Timai. S. 40 D. Dazu Klem. Alex. Strom. V 13, 85. Euseb. praep. ev. XIII 1, 3. Lactant. V 19. Nitzsch zur Od. Bd. II S. 156 und Nägelsbach S. 159. Von andern Versuchen die Entstehung des Götterglaubens zu erklären s. Welcker *Götterl.* II S. 45 ff.

2) Das Vorstehende aus Schömann *üb. d. sittlich-religiöse Verhalten d. Gr.* S. 23 f. Ἀοιδῶν δύστηνοι λόγοι, Eurip. Herc. fur. 1346. Man darf mit Wahrheit behaupten, daſs

Den Glauben, dafs die Götter nicht alle gleich hoch an Macht und Würde ständen, theilten die Verständigen mit der Menge, hegten dabei aber freilich selbst von den Göttern der niedrigsten Ordnung immer noch weit erhabnere Vorstellungen, als die Menge selbst von den höchsten. Daneben aber gewann allmählig immer mehr und mehr der Glaube Eingang, dafs es aufser den eigentlich sogenannten Göttern noch eine andere zahlreiche Classe von übermenschlichen Wesen gebe, die gleichsam in der Mitte zwischen Göttern und Menschen ständen, zum gröfsten Theil als Diener und Gehülfen jener keinen geringen Einflufs auf die Angelegenheiten der Menschen übten, und deswegen ebenfalls Anspruch auf Verehrung hätten. Der Glaube an solche Mittelwesen mufste sich um so mehr empfehlen, je mehr die Vorstellungen von der Würde und Erhabenheit der Götter sich steigerten, der es nicht zu entsprechen schien, dafs sie selbst sich um Alles, auch das 149 Einzelne und Kleinste in ihrem Wirkungskreise bekümmerten und bemühten. Deswegen dachte man sie von Schaaren dienstbarer Geister umgeben, denen sie dergleichen überlassen konnten. Einige fanden auch wohl zur Beseitigung mancher Anstöfsigkeiten in der Mythologie und im Cultus ein willkommenes Mittel darin, dafs sie annahmen, nicht die Götter selbst hätten dies oder jenes gethan, nicht sie verlangten diese oder jene Cultusform, sondern es seien nur die untergeordneten Geister, die dergleichen gethan oder verlangten, und die man irrthümlich mit den Göttern verwechselt habe[1]).

Der allgemeine Name für solche Mittelwesen ist Dämon (δαίμων), dessen Anwendung in diesem Sinne aber erst der nachhomerischen Zeit angehört, und auch hier keineswegs ausschliefslich nur so, sondern auch in allgemeiner Bedeutung von allen übermenschlichen Wesen gebraucht wird, oft auch als umfassender Ausdruck für den Begriff der waltenden und wirkenden Gottheit überhaupt, wie sonst τὸ θεῖον, dient[2]). Bei Homer findet sich zwar die Vorstellung von untergeordneten und dienstbaren Gottheiten ebenfalls, er nennt z. B. den Proteus einen Diener des Poseidon[3]); aber zwischen θεός und δαίμων ist kein

Nichts, was die christlichen Apologeten gegen die Ungereimtheiten und Unwürdigkeiten der mythologischen Vorstellungen gesagt haben, nicht schon lange vor ihnen von verständigen Heiden gesagt worden sei, wie sie selbst auch anerkennen, s. Arnob. III 6.

1) Vgl. Plutarch de orac. def. 14. 15. 21. de Is. et Os. 25. 26. de fac. in orb. lun. 30.

2) Vgl. Wahrmund *üb. d. Begr. δαίμων und seine geschichtl. Entwickelung, Zeitschr. f. d. österr. Gymn.* X S. 761 ff. und über die zweifelhafte Etymologie Welcker *Götterl.* I S. 138. 731 und Curtius *Gr. Etymol.*[5] S. 231, der es mit Recht zu δαίομαι zutheilen stellt.

3) Od. IV 386.

anderer Unterschied bei ihm wahrzunehmen, als etwa nur dieser, dafs er den letzteren Namen vorzugsweise dann gebraucht, wenn er nicht sowohl die individuelle Persönlichkeit der Götter, als ihre Macht und Wirksamkeit andeuten will, wie denn auch bei ihm schon nicht selten das Wort so vorkommt, dafs man dabei nicht an diese oder jene bestimmte göttliche Person, sondern nur im Allgemeinen an göttliches Wirken und Walten zu denken hat[1]). In der hesiodischen Theogonie dagegen, wo Phaethon, der Sohn der Eos (der Morgenstern), den Aphrodite zum Hüter ihres Heiligthums eingesetzt, ein göttlicher Dämon genannt wird, läfst sich bereits die Bedeutung des Wortes als die eines untergeordneten Dieners oberer Götter erkennen. In den Werken und 150 Tagen sind Dämonen die von Zeus zu Aufsehern der Menschen bestellten Geister des ehemaligen goldenen Geschlechtes, die nun unsichtbar auf der Erde über Recht und Unrecht wachen. Aber erst späterer Anschauung und verschiedenem Gedankenkreise gehört der Glaube an Dämonen als Schutzgeister der einzelnen Menschen, auf den sofort zurückzukommen ist. Näher der homerischen Vorstellung liegt der Volksglaube an die den Göttern höherer Ordnung als πρόπολοι beigegebenen Dämonen. So galten als Dämonen Satyrn, Silene, Kureten und Korybanten, die dem Dionysos und der Göttermutter als Diener untergeben waren[2]). Aphrodite hatte theils weibliche Dämonen unter sich, wie die Genetyllides, theils männliche, wie uns ein Tychon, ein Orthanes u. A. als solche genannt werden[3]). Auch den Eros oder die Eroten (denn schon bei Pindar und häufig seit der hellenistischen Zeit kommen sie in der Mehrzahl vor) sammt dem Himeros und Pothos dürfen wir zu dieser Classe zählen, zumal da Platons Diotima dem Eros ausdrücklich seinen Platz unter den Dämonen angewiesen hat, wenn auch Andere, wie die Thespier, ihn als gröfsten Gott verehrten. Auch die Chariten, die zu Orchomenos als grofse Göttinnen verehrt wurden, erscheinen anderswo als Dienerinnen der Aphrodite. Nicht im Dienste bestimmter einzelner Götter, aber ohne Zweifel doch als Wesen dämonischer Gattung dachte man sich viele, die von den Zuständen oder Verhältnissen des menschlichen Lebens, in denen sie sich wirksam erwiesen, ihre Namen hatten. Dahin gehören Αἰδώς, die Sittsamkeit, Φιλία, die Freundschaft, Ἔλεος, das Erbarmen, Ὁρμή, der Thatendrang, Εἰρήνη, der Friede, Εὔκλεια, der Ruhm, Φήμη, das Ge-

1) Nitzsch. zur Odyssee III S. 391. 2) Strab. X S. 466. 468. 472.

3) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 1235 und über die Genetyllides insbesondere Preller *Jahrb. f. Philol.* LXXIX S. 552.

rücht, Ὁμόνοια, die Eintracht, welche sämmtlich zu Athen ihre Altäre hatten[1]); in Sparta wurde Φόβος, der Gehorsam, Γέλως, das Lachen, in Korinth Δεῖμα, der Schrecken, in Patrai und Aigion Σωτηρία, die Rettung, zu Olympia Ὁμόνοια und Καιρός, die gute Gelegenheit, verehrt[2]). Bei allen diesen lag die Ansicht zu Grunde, daſs jene Zustände und Verhältnisse von göttlichen Einflüssen herrührten; aber da man schwer entscheiden konnte, von welchen einzelnen Göttern sie jedesmal kämen, so dachte man sich gewisse vermittelnde Wesen, welche bald auf dieses bald auf jenes Gottes Geheiſs, bald aber auch wohl selbständig sie bewirkten. Unbestimmt und schwankend waren die Vorstellungen, wie überall auf diesem Gebiet, so nothwendig auch hier[3]). Νίκη, Sieg, wird gewöhnlich als eine eigene Gottheit betrachtet, 151 den Athenern aber, die ihrer Stadtgöttin auch ihre Siege zuschrieben, hieſs Athena selbst deswegen auch Νίκη, und Ἐργάνη ist zwar meist ebenfalls diese selbst, bisweilen aber doch eine ihrer Dienerinnen. Ebenso ist es mit der Ὑγίεια, die gewöhnlich als Genossin dem Asklepios zugesellt und seine Tochter genannt wird, in Athen aber keine andere als Athena selbst war[4]). Εὔκλεια war in Theben ein Beiname der Artemis, wurde also wohl als eine Manifestation dieser gedacht[5]).

Als ein deutliches Beispiel, wie man den Göttern für die verschiedenen Aemter, die sie hatten, besondere von ihnen damit beauftragte Dämonen zugesellte, kann es dienen, daſs Zeus, der als Hort des Gastrechts ξένιος heiſst, doch für die besondern einzelnen Fälle seine Vertreter hat, die nach seinen Befehlen handeln[6]). Auch die Offenbarungen, die durch Orakel und vorbedeutende Zeichen ertheilt

1) Hesych u. Αἰδοῦς. Pausan. I 17, 1. 8, 2. 18, 3. 14, 5. Schol. Soph. OK. 260. Aischin. g. Timarch 128. C. I. A. II n. 1663. Ein Priester Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας auf Inschriften der Kaiserzeit C. I. A. III n. 277. 623 u. 5.

2) Plutarch Kleom. 9. Pausan. II 3, 7. VII 21, 7. 24, 3. V 14, 9. Zu Hypata in Thessalien wurde nach Apulei. Met. III 11 dem Gott des Lachens ein jährliches Volksfest begangen. Ob das Wahrheit oder Dichtung sei, müssen wir dahingestellt sein lassen. Noch andere Beispiele s. bei Welcker *Götterl.* III S. 217 ff.

3) Im weitesten Umfang und über die Grenzen des Volksglaubens hinaus werden von den Dichtern die mannichfaltigsten Zustände und Affecte als göttliche Wesen hypostasirt, wovon Beispiele sich schon bei Pindar finden, der die Ἀλάθεια zu einer Tochter des Zeus, die Ἀγγελία zu einer Tochter des Hermes macht. Vgl. darüber besonders G. Körte *über Personificationen psychologischer Affecte in der spätern Vasenmalerei* (Berlin 1874).

4) Vgl. oben S. 146.

5) Pausan IX 17, 1. Plutarch Arist. 20.

6) Daher bei Platon Ges. V S. 730 A ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεός, τῷ ξενίῳ συνεπόμενος Διί. Aehnlich ist bei Lukian encom. Demosth. 50 ὀπαδὸς δαίμων Ἐλευθερίου Διός.

wurden, gewährten, wie Viele meinten, die Götter nicht selbst, sondern durch Vermittelung ihrer Dämonen[1]). Und wie im Menschenleben, so waren auch in allen Gebieten der Natur neben und unter den Göttern eine Menge von Wesen thätig, die man Untergötter nennen kann. Jeder weifs von den Nymphen, die in Wäldern, auf Bergen, in Grotten und Thälern, auf Wiesen und in Gewässern geschäftig sind; als Dienerinnen oberer Götter erweisen sie sich auch dadurch, dafs sie oft ihnen aufwarten, ihr Gefolge bilden, ihnen Opfer darbringen[2]); den Menschen gegenüber haben aber sie selbst auf Opfer und Verehrung Anspruch. In Arkadien opferte man auch der Bronte und Astrape[3]), ohne Zweifel weil man sie als Dämonen der Gewitter ansah, die auf Zeus Befehl 152 donnerten und blitzten. So wurden auch die Windgötter theils insgesammt[4]), theils einzelne von ihnen, namentlich Boreas, verehrt, die wir auch nur zu dieser Gattung von Untergöttern zählen dürfen. Werden sie sowenig als die vorher erwähnten ausdrücklich Dämonen genannt, so darf uns das nicht irre machen. Der Unterschied zwischen ihnen und denen, die vorzugsweise so heifsen, besteht nur darin, dafs ihre Dienste sich auf die Natur, die der andern auf das Leben und die Verhältnisse der Menschen beziehn. Von diesen letztern haben wir nun besonders noch diejenigen hervorzuheben, die man sich als ganz speciell den einzelnen Menschen zugesellt dachte. Andeutungen des Glaubens an solche Specialdämonen finden sich schon bei Theognis und Pindar; unzweideutige Zeugnisse desselben seit dem platonischen Zeitalter[5]). Von einigen wurde er noch dahin erweitert, dafs sie jedem Menschen nicht einen, sondern zwei Dämonen zutheilten, einen guten und einen bösen. Allgemein indessen ist diese Ansicht nie gewesen; wohl aber glaubten die Meisten, dafs Jeder seinen Dämon habe, von dem bald

1) Plutarch de orac. def. 12. Vgl. Plat. Sympos. S. 202 E. Diog. L. VIII 32; auch C. Wachsmuth *d. Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen* (Berlin 1860) S. 35.

2) Aisch. Prom. 530. Verg. Georg. IV 381. Ovid Fast. II 247. IV 423. Met. VIII 579.

3) Pausan. VIII 29, 1.

4) Z. B. zu Delphi, Herod. VII 178, und zu Koroneia, Pausan. IX 34, 3. Vgl auch VIII 36, 6. Herod. VII 189. Xenoph. Anab. IV 5, 3 (Boreas). Anth. Pal. VI 53 (Zephyr).

5) Theogn. 161 ff. Verschieden ist Phokylid. Fr. 15 B., aber ebenso Pindar Ol. 13, 28. 105 (δαίμων γενέθλιος). Für Platon vgl. Phaidon S. 107 D u. dazu Wyttenbachs Anmerk. Dazu Lehrs *populäre Aufs.*[2] S. 195 f. Auf diesen Glauben sind auch die Ausdrücke εὐδαίμων, κακοδαίμων, δυσδαίμων zu deuten. Εὐδαίμων kommt zuerst in den hesiodischen W. u. T. 826 vor. Homer kennt weder dies noch die andern, und das in der Teichoskopie Il. III 182 vorkommende ὀλβιοδαίμων wird vielleicht mit Recht zu den auch sonst in dieser Partie wahrzunehmenden Zeichen späterer Abfassung gezählt, vgl. G. Curtius *Philol.* III S. 18.

Gutes bald Uebles komme, dafs der Dämon des Einen mächtig und vielvermögend, der des Andern gering und schwach, der des Einen wohlwollend und freundlich, der des Andern übelwollend und unfreundlich sei. Aber auch der den Einzelnen beherrschende Dämon wird wohl als ein wechselnder gedacht, sodafs von einem gegenwärtigen (παρών) Dämon gesprochen werden kann[1]). Ueber allen diesen Einzeldämonen aber nahm man einen grofsen, allgemeinen Dämon an, den man vorzugsweise als den Guten, als Agathodämon, anrief, und den Manche geneigt sein konnten für keinen andern als für Zeus selbst zu halten[2]).

Die Religion der Römer glaubte an Genien von Völkern, Städten, Genossenschaften; und wir dürfen diese Genien zu derselben Gattung von Wesen rechnen, der die Dämonen angehören, wie denn auch von den Griechen genius durch δαίμων übersetzt zu werden pflegt. Indessen 153 finden wir derartige Schutzgeister von Völkern u. s. w. in der früheren Religion der Griechen nicht; in der späteren, der hellenistischen und römischen Zeit vertritt die Τύχη der Stadt den römischen Genius civitatis[3]). In Athen aber finden wir schon im vierten Jahrh. v. Chr. auch einen Priester und ein Heiligthum des Demos[4]), und unter diesem Demos ist offenbar nichts anderes als ein idealer göttlicher Repräsentant und Schutzgott des Volkes zu denken.

Eine andere Gattung von Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen waren die Heroen; doch der Glaube an diese gehört ganz der nachhomerischen Zeit an. Bei Homer bezeichnet der Name ἥρως noch allgemein jeden Trefflichen, und wird deswegen selbst Leuten niederen Standes, wenn sie sich als Ehrenmänner vor Andern hervorthun, nicht vorenthalten[5]), obgleich ihm allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen der Masse der gewöhnlichen Menschen, dem grofsen Haufen, und den hervorragenden Helden zu sein scheint. Jene, die δήμου ἄνδρες, sind dunkeln Ursprungs, und auf sie wird es gehen, wenn das Geschlecht als von Bäumen oder Steinen entsprossen bezeichnet wird. Die Edleren aber rühmen sich näherer oder entfern-

1) Usener *Götternamen* S. 293 ff.

2) Pausanias wenigstens, VIII 36, 5, meint, dafs der gute Gott, dem ein Tempel in Arkadien geweiht war, wohl Zeus sein werde. Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 254 f.

3) Lobeck *Aglaoph.* p. 595 f. In Hes. Theog. 360 und Hom. Hymn. Dem. 420 wird Τύχη unter den Okeaniden genannt, wenn sie anders mit der späteren Glücksgöttin identisch ist, was Rohde *Gr. Roman* S. 276 bezweifelt. Alten Cult der Tyche bezeugt Pausan. II 7, 5. 20, 3. IV 30, 4. VI 25, 4, vgl. Allègre *la déesse grecque Tyché* (Paris 1889).

4) C. I. A. II n. 1655. 605. 5) Vgl. Bd. I S. 23.

terer Abstammung von Göttern. Bei Hesiod in den Werken und Tagen wird der Name Heroen speciell diesen Menschen höherer Abkunft beigelegt, die deswegen auch ἡμίθεοι, Halbgötter heifsen, und deren Manche, dem allgemeinen Loose der Sterblichkeit enthoben, auf die Inseln der Seligen versetzt sind, wo sie unter der Herrschaft des Kronos ein beglücktes Leben führen[1]). Von einem Einflufs dieser Heroen auf das Leben der Menschen, und von einem ihnen deswegen gebührenden Cultus findet sich indessen auch bei Hesiod noch keine Spur. In der späteren Zeit aber tritt uns überall in Griechenland dieser Glaube entgegen. Die Heroen sind zwar, gleich allen andern Menschen, auch gestorben, ihre Seelen aber sind nach dem leiblichen Tode eines höheren Looses theilhaftig geworden und mit der Macht ausgerüstet, 154 den Menschen Gutes oder Uebles zu thun. Seit wann dieser Glaube aufgekommen, läfst sich nicht mit Bestimmtheit angeben; veranlafst werden konnte er aber zunächst wohl dadurch, dafs man den ausgezeichneten Helden der Vorzeit einen übermenschlichen Ursprung aus Verbindung von unsterblichen Göttern mit sterblichen Weibern zuzuschreiben gewohnt war, und demgemäfs auch den Seelen solcher Halbgötter ein anderes Loos als den Seelen der gewöhnlichen Menschen zuschrieb[2]). An die Möglichkeit von dergleichen Verbindungen zwischen Göttern und Menschen zu glauben war bei der so ganz anthropomorphistischen Vorstellungsweise des Heidenthums nicht schwer, und auch noch in späteren Zeiten zweifelte das Volk daran nicht. Das Vorgeben eines Weibes, von Apollon schwanger zu sein, fand noch bei Lysanders Zeitgenossen Glauben[3]); Alexander der Grofse hoffte es durchsetzen zu können, für einen Sohn des Zeus gehalten zu werden, der König Seleukos galt bei Vielen für einen Sohn des Apollon, und ähnliches liefse sich noch in Menge anführen. Aber auch ohne von Göttern gezeugt zu sein, konnten doch Einzelne sich durch Trefflichkeiten mancher Art in dem Grade auszeichnen, dafs sie in höherem Mafse als Andere des göttlichen Wesens theilhaftig, und deswegen auch ihre Seelen nach dem Tode einer höheren Stellung würdig erschienen. Heroen dieser

1) Hesiod W. u. T. 159 ff.

2) Weil die homerischen Gedichte von einem bewufsten Fortleben der Seele nach dem Tode nichts wissen und nur einzelne besonders gottgeliebte Helden zu unsterblichem Dasein entrückt werden lassen, sucht Rohde *Psyche* I² S. 159 ff. den Ursprung des Heroenglaubens in einem alten vorhomerischen Ahnencultus, der unabhängig von den im Epos vertretenen Vorstellungen sich in localer Geltung erhalten habe. Aehnlich Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* II S. 225.

3) Plutarch Lysand. 26.

Art hatte es nicht bloſs in der Vorzeit gegeben, sondern auch die spätere Periode entbehrte ihrer nicht, und die Beispiele, daſs man Zeitgenossen zum Range von Heroen erhob, sind gar nicht selten. Bisweilen geschah dies sogar aus ziemlich befremdlichen Gründen und um sehr zweifelhafter Verdienste willen. Ein Athlet, Kleomedes aus Astypalaia, war in Wahnsinn verfallen, weil ihm die Hellanodiken zu Olympia den Sieg nicht zuerkannt hatten; in einer Anwandlung des Wahnsinns riſs er einst in Astypalaia die Säule eines Hauses um, in welchem eine Anzahl von Knaben unterrichtet wurde, so daſs das Haus einstürzte und die Knaben verschüttet wurden. Als das Volk ihn deswegen steinigen wollte, flüchtete er zum Tempel der Athene und verbarg sich hier in einer Kiste. Man versuchte lange vergebens die Kiste zu öffnen, und als man sie endlich erbrochen hatte, war Kleomedes verschwunden und nirgends eine Spur von ihm zu entdecken. Das schien den Astypalaiern so wunderbar, daſs sie deswegen das delphische Orakel befragten, und das Orakel beschied sie, Kleomedes sei ein Heros, der letzte der Heroen, und sie sollten ihn als solchen mit Opfern verehren[1]. Dies geschah Ol. 71 (496); aber der letzte der Heroen blieb Kleomedes keineswegs, sondern es wurden auch nach ihm noch nicht wenige Heroen creirt, zum Theil aus probabeln, zum Theil aber auch aus sehr bedenklichen oder geradezu verwerflichen Beweggründen. Daſs namentlich in den Colonien den Stiftern oder Oikisten heroische Ehren erwiesen wurden, haben wir schon an einem andern Orte (S. 97) bemerkt, und ebenso, daſs, wo man den wirklichen Oikisten nicht kannte, man irgend einen paſslichen Helden aus der Sage dafür annahm. Aber auch sonst fehlte es nicht an bloſs fingirten Heroen, wie denn z. B. alle angeblichen Ahnherrn adelicher und priesterlicher Geschlechter in Attika, der Hesychos der Hesychiden, Eumolpos der Eumolpiden, Krokon der Krokoniden, Butes der Butaden, sowie die Eponymen der Phylen und der Demen zu dieser Classe gehören, um nichts von solchen zu sagen, die, wie Daiton, Matton und Keraon zu Sparta[2], als die Schutzpatrone von diesem oder jenem Handwerk oder Gewerbe ver-

155

1) Pausan. VI 9, 6. Plutarch Rom. 28. Oinom. bei Euseb. praep. ev. V 34. Orig. g. Cels. III 33. Vgl. auch was Herodot VII 117 von dem Perser Artachaies erzählt, der zu Akanthos als Heros verehrt wurde, ferner V 47 von dem Krotoniaten Philippos, V 114 von dem Könige Onesilos auf Kypros, und Athenai. VI 90 S. 266 D von dem Sklavenführer Drimakos auf Chios.

2) Sie waren Schutzpatrone der Köche und Weinschenken, vgl. Bd. I S. 256. Aehnlicher Art waren der Ἀκρατοπότης zu Munichia, der Δειπνεύς in Achaia, Polemon bei Athen. II 9 S. 39 C.

ehrt wurden. Manche übrigens, die in der geschichtlichen Zeit nur als Heroen angesehn wurden, waren ursprünglich Götter gewesen, aber durch einen auf leicht erkennbaren Gründen beruhenden mythologischen Procefs ihrer früheren Würde entkleidet und in diese niedere Stellung herabgesetzt worden, was wir indessen hier nicht näher auseinanderzusetzen haben. Hier genügt es zu sagen, dafs in jeder Stadt, in jeder Landschaft von Griechenland neben den oberen Göttern auch eine Anzahl von Heroen verehrt, und manche derselben als besondere Schutzgeister des Landes, als Landesheroen, ἥρωες ἐγχώριοι oder ἐπιχώριοι ausgezeichnet wurden[1]). Solche waren z. B. den Spartanern die Dioskuren, deren Symbole auch von den Königen mitgenommen wurden, 156 wenn sie zu Felde zogen[2]), und bei den Aigineten die Aiakiden, die, d. h. ihre Bilder, sie einst auch den Thebanern zu Hülfe schickten[3]). Die Aiakiden wurden auch vor der Schlacht bei Salamis zu Hülfe gerufen und eine Triere abgeschickt, um sie zu holen[4]), und als die Athener Aigina bekriegten, gab ihnen das Orakel den Rath, sich vor allem der Gunst des Heros der Insel, des Aiakos, zu versichern und ihm ein Heiligthum zu stiften[5]). Den epizephyrischen Lokrern galt Aias, des Oileus Sohn, für einen mächtigen Helfer im Streite, und es wurde in der Schlachtreihe immer ein Platz für ihn leer gelassen[6]). In Theben wurde auch Hektor als Heros verehrt, dessen Gebeine nach einem Orakelspruch aus Troas dorthin geholt waren[7]), wie dies auch sonst in vielen Fällen auf Geheifs des Orakels geschehen ist, weil die Wirksamkeit des Heros zunächst an die Stätte seines Grabes gebunden galt[8]). In Eidschwüren wurden die Heroen nicht weniger als die Götter angerufen, besonders Herakles, bei den Thebanern auch Iolaos, bei den Megarern Diokles, und so andere anderswo. Geringer war natürlich die Geltung der Heroen, die sich blofs eines Privatcultes zu erfreuen hatten, den ihnen einzelne Familien oder Geschlechter an ihren Gräbern und am häuslichen Herde[9]) erwiesen. Namentlich wurde seit der hellenistischen Zeit an manchen Orten es allgemeine Sitte, dafs Verstorbene von ihren Hinterbliebenen für Heroen erklärt, und ihnen dem-

1) Vgl. Herodot VIII 39. Thukyd. II 74. V 30. Lykurg g. Leokr. 1. Isokr. Plat. 60. Deinarch g. Dem. 64. Klausen *theolog. Aesch.* p. 61.

2) Herodot V 75. 3) Ders. V 80f. 4) Ders. VIII 64. 83.

5) Ders. V 89. 6) Pausan. III 19, 12. Konon narr. 18.

7) Pausan. IX 18, 5. Tzetz. zu Lykophr. 1190 u. 1204.

8) Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 164f.

9) Darauf weist u. a. der Glaube, dafs Brosamen, die unter den Tisch fallen, den Heroen gehören, worüber Usener *Götternamen* S. 249.

gemäfs ein gewisser Cult gewidmet wurde; man nannte dies ἀφηρωΐζειν, heroisiren[1]). Zuweilen wurde solche Heroisirung auch von Staatswegen beschlossen oder bestätigt, was denn aber weiter nichts zu bedeuten hat, als eine öffentliche Ehrenbezeugung für den Verstorbenen zu sein, etwa wie eine Art von Seligsprechung. Denn dafs die Seelen, nicht blofs der ausgezeichneten Menschen, wie einige Philosophen der stoischen Schule wollten[2]), sondern ohne Unterschied alle Seelen auch nach dem Tode fortdauerten und je nach ihrem Verdienste belohnt oder bestraft würden, das war eine zwar nirgends dogmatisch festgestellte, aber nichts destoweniger in der geschichtlichen Zeit allgemein verbreitete 157 Meinung, so verschieden auch natürlich die Vorstellungen von den Zuständen in jenem Leben waren[3]). Von den hierauf bezüglichen religiösen Gebräuchen und abergläubischen Mifsbräuchen wird später die Rede sein; für jetzt bemerken wir nur, dafs man sehr allgemein den Seelen auch das Vermögen zutraute, von der Unterwelt aus einen gewissen Einflufs auf die Oberwelt auszuüben[4]), dafs man meinte, sie heraufbeschwören zu können, dafs sie aber auch als Gespenster bisweilen auf der Oberwelt erschienen und in der Regel denen, welchen sie erschienen, nichts Gutes bedeuteten[5]).

2. Verhalten des Staates zum Cultus.

Der lokrische Gesetzgeber Zaleukos soll seinen Gesetzen eine Vorrede vorangeschickt haben, die den Zweck hatte, seinen Mitbürgern richtige Vorstellungen von den Göttern und der allein ihnen wohlgefälligen Verehrung einzuschärfen[6]). 'Ein Jeder', soll er sie belehrt haben, 'mufs sich bestreben, seine Seele von allem Bösen rein zu halten, denn von bösen Menschen wird den Göttern keine Ehre erwiesen. Man dient ihnen nicht mit kostbaren Gaben und prunkendem Aufwand,

1) Am frühesten auf der Insel Thera nach zahlreichen Inschriften (I. G. ins. III Ind. u. d. W.), dann besonders in Thessalien und Boiotien. Aber auch eine athenische Grabschrift der Kaiserzeit C. I. A. III n. 1460 erklärt selbst einen fünfjährigen Knaben zum ἥρως συγγενείας. Die zahlreichen Beispiele von Heroisirung Verstorbener stellt Deneken in Roschers *Lexikon der Mythologie* I S. 2516 ff. zusammen.

2) Diog. L. VII 157 mit d. Anmk. von Menage. Vgl. Jac. Thomasius *Stoica animarum mortalitas,* hinter seiner Abhdl. *de mundi exustione Stoic.* p. 227.

3) Hierfür ist vor allem auf Rohde *Psyche* I² S. 277 ff. zu verweisen. Speciell die Sepulcralinschriften verwerthet Kaufmann *Jenseitshoffnungen d. Gr. u. Röm.* (1897). Ueber die homerischen Vorstellungen vgl. Bd. I S. 67.

4) Vgl. bes. Plat. Ges. XI S. 927 B.

5) Vgl. Babr. Fab. 63, 6 ff. Athenai. XI 4 S. 461 C. Hesych. u. Κρείσσονες und was Meineke zu Menander (1823) p. 158 anführt.

6) Stobai. Anth XLIV 20.

sondern durch Tugend und redlichen Willen zum Rechten und Guten. Deswegen mufs ein Jeder so gut sein, als es ihm möglich ist, wenn er der Gottheit wohlgefällig sein will; er mufs bedenken, dafs die Götter den Ungerechten strafen, und sich erinnern, dafs eine Zeit kommt, wo er aus dem Leben abgerufen wird, und wo er dann zu spät seine bösen Thaten bereuen und wünschen wird, gerecht gehandelt zu haben. — Wenn aber Einem der Versucher naht, und ihn zum Bösen verlocken will, so mufs er seine Zuflucht zu den Tempeln, Altären und Heiligthümern nehmen, und die Götter anrufen, dafs sie ihm helfen, der Sünde gleichwie einer argen und gottlosen Gebieterin zu entrinnen.'

Es ist nun zwar gewifs, dafs dies Proömium, wie Alles was sonst von 158 den Gesetzen des Zaleukos berichtet wird, ihm erst in späterer Zeit — wenn auch schon vor Cicero — untergeschoben ist[1]; aber ebenso gewifs ist es auch, dafs ähnliche Ansichten, wie wir sie hier ausgesprochen finden, weder dem Sinne der alten Gesetzgeber noch überhaupt der Religion des Alterthums fremd gewesen sind. Nur aus der Ueberzeugung, dafs die Gebote der Sittlichkeit Gebote der Götter seien, die das Rechte wollten und das Unrecht bestraften, läfst sich ja erklären, dafs man den Staat und die staatliche Ordnung unter die Obhut der Götter stellte, und ihr dadurch die höchste und wahrste Sanction zu geben meinte[2], und nur darum konnte sophistischer Unglaube auf den Gedanken verfallen, die Religion sei nichts als eine Erfindung kluger Leute, die durch die Furcht vor den Göttern die Begierden der Menschen zu zügeln und ihre Wildheit zu bändigen gesucht hätten[3]. Betrachtete man nun aber wirklich die Religion als die sicherste Stütze der Sittlichkeit, und fand man in der Gottesfurcht der Menschen die sicherste Gewähr für ihr Rechtthun, so mufs es uns um so mehr auffallen, dafs es Keinem der alten Gesetzgeber, weder dem Zaleukos noch dem Solon noch irgend einem Andern, in den Sinn gekommen oder möglich gewesen zu sein scheint, durch angemessene mit dem Cultus verbundene Institutionen für eine richtige und wahrhafte religiöse Belehrung des Volkes und Förderung der echten Gottesfurcht Sorge zu tragen[4]. Von solchen Institutionen hören wir Nichts, weder

1) Vgl. Bd. I S. 162. Auch Plat. Ges. IV S. 722 D E.

2) Vgl. Bd. I S. 94.

3) Z. B. Kritias Sext. Empir. IX 54. Vgl. Plat. Ges. X S. 889 E. Auch Polyb. VI 56.

4) Erst der Kaiser Julian scheint zur Vertheidigung des dem siegreichen Christenthum immer mehr unterliegenden Heidenthums eine Art von Religionsvorträgen in

in Lokroi noch in Athen oder sonstwo in Griechenland; die Staatsgesetze bezogen sich überall nur auf die Aufsenseite der Religion, und berührten das Verhalten der Menschen gegen die Götter nur insoweit, als es sich unter den Begriff der Legalität stellen liefs; das Innere, die Gesinnung, blieb der eigenen Vernunft und dem Gewissen der Bürger 159 überlassen. Die Aufsenseite der Religion ist aber der Cultus, und dieser, aus dem Gesichtspunkte der Legalität betrachtet, erscheint als Etwas, was die Götter von Rechtswegen zu fordern, die Menschen von Rechtswegen zu leisten haben. Der Staat übernimmt es also, dafür zu sorgen, dafs dieses Rechtsverhältnifs von seinen Angehörigen respectirt werde, und ahndet Alles, wodurch es verletzt wird. Was den Göttern zukommt und gebührt, das Eigenthum, das sie besitzen, die Ehren und Opfer, die man ihnen schuldet, und alles, was in näherer Beziehung zu ihnen steht, wird unter der Kategorie des ἱερόν begriffen, eines Wortes, welches sich zwar oft, aber doch nicht immer durch unser Heilig wiedergeben läfst, insofern nämlich, als mit diesem auch der Begriff einer sittlichen Reinheit und Vollkommenheit verbunden wird, den es freilich ursprünglich und seiner Etymologie nach auch nicht hatte[1]). Wer die ἱερά respectirt, der gilt vor dem Gesetze als ein ὅσιος und εὐσεβής, wer sie verletzt, der macht sich der ἀσέβεια schuldig, und dies kann natürlich auf mancherlei Weise geschehn, die Asebie bald gröfser bald geringer, bald mehr bald weniger strafbar sein. Das Recht der Götter kann z. B. verletzt werden durch Beschädigung oder Zerstörung oder Entwendung der ihrem Cult geweihten Dinge, von welcher Art sie sein mochten, und diese Art der Rechtsverletzung, die Hierosylie, wird gewöhnlich am härtesten bestraft, in der Regel wohl mit dem Tode, Versagung des Begräbnisses im Inlande und Confiscation des Vermögens[2]). Ver-

---

Tempeln und Schulen angeordnet zu haben, in denen die mythologischen Fabeln durch die beliebte allegorische Erklärungsweise als Einkleidungen ethischer oder physicalischer Lehren gedeutet werden mochten. Vgl. Gregor. Nazianz. adv. Julian. III S. 101 D ed. Colon. 1690. Augustin. ep. 91 (202) II p. 225 ed. Bened. u. d. civ. dei II 6. 26, woraus erhellt, dafs dies nie allgemein geworden ist und bald wieder aufgehört hat.

1) Unser Heilig kommt von Heil (*salus*), dieses aber von heil (ganz, *integer, intactus*). Das griechische Wort leitete man früher von ἵημι ab, so dafs es eigentlich das den Göttern hingegebene, geweihte bedeuten sollte. Aber es ist wohl unzweifelhaft, dafs es nichts andres als das skr. *ishiras* ist, was freilich nicht im Sinne des gr. ἱερός vorkommt, sondern nur rege, kräftig, stark bedeutet. S. Curtius *Gr. Etym.*[5] S. 401.

2) Xenoph. Mem. I 2, 62. Apol. 25. Lykurg g. Leokr. 65. Ailian V. G. V 17. Von der allgemeinen Achtung vor dem Eigenthum der Götter und einzelnen Beispielen, wo sich Staaten oder Tyrannen daran vergriffen, s. Böckh *Staatsh.* I[3] S. 774 f.

letzt wird das Recht der Götter ferner durch Verunreinigung der ihnen geweihten heiligen Orte, und zu den Verunreinigungen gehört auch dies, wenn entweder Personen, die wegen gewisser Verschuldungen von dem Besuch solcher Orte ausgeschlossen sind, sie dennoch betreten[1]), oder wenn in ihnen Handlungen vorgenommen werden, die in ihnen vorzu-
160 nehmen sich nicht geziemt[2]).

Da ferner die Cultusformen von Altersher festgestellt, und gerade in dieser festgestellten Form den Göttern genehm sind, so verletzt sie auch derjenige, der von diesen Formen abweicht, und wenn es gar ein Priester ist, den sein Amt vor Andern zur genauen Beobachtung der festgestellten Form verpflichtet, so ist er deshalb strafbar[3]). Ebenso verletzt die Götter, wer ihren Cultus mifsbraucht und unheilige gottverhafste Dinge, z. B. Zauberei, hineinmischt[4]). Endlich, da den Göttern ihre gebührenden Ehren im Staate nur solange erhalten bleiben können, als man wirklich an sie glaubt, so verletzt sie auch der, der diesen Glauben antastet. Wie Jeder im Innern über ihr Dasein und Wesen denkt, das ist eine Sache, um die sich der Staat nicht zu kümmern hat, so lange Einer nur thut was ihm obliegt, und unterläfst was ihm verboten ist. Wenn er aber seinen Unglauben oder seine Nichtachtung der Götter öffentlich zur Schau trägt, die Götter und den Cultus verhöhnt, seine Gesinnung auch Andern mittheilt und sie in ihrem Glauben irre macht, so achtet der Staat mit vollem Rechte sich verpflichtet, dergleichen nicht zu dulden, und den, der es thut, zu bestrafen. Protagoras, der Sophist, der nur erklärt hatte, ob es Götter gebe oder nicht, könne man nicht wissen, soll deswegen als Gottloser vor Gericht gezogen und aus Athen verbannt, seine Schriften aber allen, die sie besafsen, abgefordert und auf dem Markte verbrannt sein[5]). Der Melier Diagoras, der die Götter leugnete und verspottete, entzog sich der Bestrafung durch die Flucht, es soll aber von den Athenern ein Preis auf seinen Kopf gesetzt worden sein[6]). Anaxagoras unterlag der Anklage der Asebie unter anderm auch deswegen, weil er die Sonne für nichts als eine glühende Steinmasse erklärte, also den Sonnengott zu leugnen schien[7]). Von dem Philosophen Stilpon lesen wir, dafs er

1) Vgl. Andokid. v. d. Myster. 71.
2) Thukyd. IV 97. Vgl. oben S. 17. 3) R. g. Neaira 116.
4) Demosth. παραπρ. 281 mit d. Schol. g. Aristogeit. I 79.
5) Diog. L. IX 51 f. Cic. d. n. d. I 23, 63.
6) Krateros bei dem Schol. zu Aristoph. Vög. 1073. Frö. 320. Diodor XIII 6.
7) Diog. L. II 12, vgl. Plutarch Nik. 23.

wegen eines unziemlichen Scherzes, den er über die Athena vorbrachte, vor Gericht gezogen und aus Athen verwiesen sei[1]), und von Theodoros, dafs er Gefahr lief angeklagt zu werden, weil er sich gegen den Hierophanten einen schlechten Witz über die Mysterien erlaubt hatte[2]). Von 161 Sokrates endlich ist bekannt, wie die Anklage, in Folge deren er verurtheilt wurde, vornehmlich dahin ging, dafs er die Götter des Staates leugne und statt ihrer andere neue Gottheiten einzuführen suche.

In den angeführten Beispielen ist nur von Athen die Rede, dem Staate, welcher öfters als der am meisten religiöse ausgezeichnet wird[3]), und wir können nicht sagen, wie sich andere Staaten in ähnlichen Fällen verhalten haben. Bei der sonstigen grofsen Verschiedenheit zwischen ihnen ist anzunehmen, dafs auch in Hinsicht auf religiöse Toleranz oder Intoleranz nicht überall das gleiche Verfahren beobachtet worden sei, aber soviel ist wohl gewifs, dafs wie in andern Dingen, so auch hier im Allgemeinen der Grundsatz gegolten habe: wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter. Beamte, die *ex officio* wegen Asebie einzuschreiten und als Kläger aufzutreten verpflichtet waren, gab es schwerlich irgendwo. In Athen stand die Klage jedem ehrenhaften Bürger zu; wer nicht selbst als Kläger auftreten wollte oder durfte, der konnte eine Denuntiation bei der competenten Behörde machen, und so diese veranlassen Mafsregeln zu ergreifen, die sie für angemessen hielt und wozu sie competent war. Besondere geistliche Gerichte gab es nicht, ausgenommen dafs in gewissen die Mysterien betreffenden Fällen die Eumolpiden als ein solches fungirt haben mögen[4]). Sonst finden wir, dafs über Asebie die gewöhnlichen heliastischen Tribunale gerichtet haben, in welchen übrigens, wenn es sich um Vergehen gegen die Mysterien handelte, nur Eingeweihte als Beisitzer zugelassen wurden.

Die Beispiele von Religionsprocessen, die uns überliefert sind[5]), scheinen bei gründlicher Prüfung keineswegs geeignet, den Vorwurf der Intoleranz zu rechtfertigen, den man mitunter den Athenern gemacht hat. Sie beweisen alle nur, dafs man den Cultus nicht angetastet, die Götter in dem, was ihnen von Rechtswegen zukam, nicht verletzt wissen wollte. Gewissenszwang wurde nicht versucht, Keinem wurde 162 ein Glaubensbekenntnifs aufgenöthigt, Keiner zur Rechenschaft darüber

1) Diog. L. II 116. 2) Diog. L. II 101.

3) Lykurg g. Leokr. 15. Pausan. I 17, 1. 24, 3. Apostelgesch. 17, 22.

4) Demosth. g. Androt. 27.

5) S. die Aufzählung *Att. Proc.*[2] S. 366ff. Dazu noch wegen der γραφὴ ἀσεβείας gegen Aischylos Schneidewin *Philolog.* III S. 360f.

gezogen, ob er diese oder jene Vorstellung von den göttlichen Dingen hege, die Tempel fleifsig oder unfleifsig besuche, oft oder selten bete und opfere. Weil es keinen Kanon der Orthodoxie gab, weil man sich nicht vermafs, etwas Gewisses über die Götter zu wissen, so duldete man auch verschiedene Meinungen und Meinungsäufserungen, auch die kühnsten und am weitesten von dem Volksglauben sich lossagenden Speculationen der Philosophen, sobald Einer nur nicht dasjenige angriff und zu untergraben versuchte, was einmal gesetzliche Geltung hatte; und dies war eben nur der Cultus und die gottesdienstlichen Stiftungen. Wie unglaublich weit aber in jeder andern Beziehung die Toleranz getrieben wurde, kann ganz besonders die alte Komödie lehren, die es sich erlauben durfte, die Götter selbst auf der Bühne in unwürdigster und lächerlichster Gestalt vorzuführen. Bei Aristophanes in den Vögeln werden die Olympier durch eine von den Vögeln in den Lüften erbaute Stadt Nephelokokkygia von der Erde abgesperrt, und müssen, da nun die Opfer und Gaben der Menschen ihnen ausbleiben, schmählich Hunger leiden. Sie schicken deswegen eine Gesandtschaft, aus Poseidon, Herakles und einem barbarischen Gotte bestehend, um mit den Vögeln zu unterhandeln, und das Resultat der Unterhandlung ist, dafs diesen die Regierung abgetreten wird. In einem andern Stück reifst Hungersnoth unter den Göttern ein, weil die Menschen nicht mehr ihnen, sondern allein dem von seiner früheren Blindheit geheilten Plutos opfern, und einer von ihnen, Hermes, verläfst deswegen den Olymp und begiebt sich, um nur leben zu können, bei den Menschen in Dienst. In den Fröschen erscheint Dionysos als ein Zerrbild des athenischen Theaterpublikums, als ein Ausbund von Albernheit, Weichlichkeit und Poltronerie, und wird sogar geprügelt. Die Liebe des Zeus zur Alkmene wird in dem plautinischen Amphitruo, der Nachbildung eines griechischen Originals, in der allerfrivolsten Weise dargestellt. Zeus selbst tritt auf, in Amphitruos Gestalt verkleidet, Hermes als sein Sklave; und dieser namentlich spielt seine Rolle in der allerscurrilsten Weise. Wie war es möglich, mufs man fragen, dafs die Komödie dergleichen wagen konnte, ohne als Gotteslästerung bestraft zu werden? Und diese Komödie war nicht etwa nur eine Belustigung für Privatgesellschaften, sondern Bestandtheil eines von Staatswegen veranstalteten religiösen Festes; die Stücke waren von Beamten des Staats zur Aufführung zu-
163 gelassen, die Mittel zur Aufführung dem Dichter von Staatswegen gewährt. Es giebt nur eine Erklärung jener Möglichkeit, nämlich die, dafs man keine Gefahr für die Religion von solchen Darstellungen be-

sorgen zu dürfen glaubte. Und gewiſs kein Vernünftiger konnte auf den Gedanken kommen, daſs der komische Dichter die Götter wirklich sich selbst so vorstellte, oder von seinen Zuschauern so vorgestellt wissen wollte, als er sie auf die Bühne brachte. Die Komödie war ihrem Wesen nach Karikaturpoesie, auf Scherz und Lachen gerichtet, und gleichwie unter den Menschen auch die angesehensten und hochgestelltesten dadurch nichts von ihrer verdienten Würde und Ehre verlören, wenn sie auch mal in karikirter Gestalt abconterfeit würden, so, meinte man, sei es auch mit den Göttern, und zwar je erhabener und sicherer in ihrer Würde sie wären, desto eher würden sie sich auch dergleichen possenhaftes Spiel gefallen lassen, und es sei nicht zu befürchten, weder daſs sie selbst sich dadurch verletzt fühlten, noch daſs das Volk in seiner bessern Meinung von ihnen und in seiner Ehrfurcht gegen sie irre gemacht werden würde[1]). Ob man Recht gehabt so zu denken, ist freilich eine andere Frage, und man wird wohl eher geneigt sein, sie zu verneinen als sie zu bejahen. Jedenfalls ist die Komödie das Produkt einer Zeit, in der die Religion schon vielfach untergraben war, und hat selbst auch das Ihrige dazu beigetragen, sie noch mehr zu untergraben[2]).

Weniger tolerant bewies sich der Staat gegen Neuerungen im Cultus. Der Grundsatz, welchen ein hesiodischer Vers ausspricht[3]), im Gottesdienst müsse man sich dem Brauche des Staats gemäſs halten, der alte Brauch sei der beste (ὥς κε πόλις ῥέζῃσι· νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος), 164 dieser Grundsatz wurde auch sowohl von alten Gesetzgebern, wie von Drakon, als vom delphischen Orakel eingeschärft[4]). Demgemäſs läuft auch die Definition der Eusebie, die Xenophon[5]) dem Sokrates in den

1) Es mag hiebei an die sogenannten Mysterien des christlichen Mittelalters erinnert werden. 'In diesen Mysterien überrascht uns neben der ernstesten Moral die gröſste Spaſsmacherei, die nach unsern Begriffen der Gotteslästerung gleich kommt; das Heiligste wird in den Schmutz des Volkswitzes hinabgezogen, über die heiligsten Dinge werden Scherze und Geschichten gemacht, vor denen es die frommen Leser unserer Tage schaudern würde. — Ganz unzweifelhaft war dergleichen nicht böse gemeint: es waren eben nur Ausbrüche von Naivetät, die ebenso naiv genommen wurden'. Lewes *Göthe* II S. 370 d. deutsch. Uebers. Vgl. die Nachweise bei Creizenach *Geschichte d. neueren Dramas* I S. 200ff. Was Bernhardy *Gr. Litt.* II 2[2] S. 548 gegen die Vergleichung der Mysterien mit der alten Komödie einwendet, kann uns doch nicht hindern sie in diesem Punkt zutreffend zu finden.

2) Vgl. Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 472ff. mit den einschränkenden Bemerkungen von Welcker *Götterl.* II S. 96ff.

3) Bei Porphyr. de abst. II 18 (Fr. 185 Göttl.).

4) Von Drakon s. Porphyr. IV 22. Vom Orakel Xenoph. Memor. I 3, 1. Cic. de legg. II 16, 40.

5) Memor. IV 6, 2ff. vgl. 3, 16.

Mund legt, darauf hinaus, dafs sie in der herkömmlichen gesetzlich festgestellten Verehrung der Götter bestehe, und ähnliche Aeufserungen finden sich anderswo in Menge[1]). Betrachten wir indessen die Praxis, so überzeugen wir uns bald, dafs doch mancherlei Neuerungen im Cultus durch jenen Grundsatz nicht ausgeschlossen wurden. Allerdings einen altherkömmlichen Cult abzuschaffen oder umzuändern schien unerlaubt, und wurde vom Staate gewifs nicht leicht ohne vorherige Anfrage beim Orakel und auf dessen Autorität unternommen; auch Einführung neuer bisher ungebräuchlicher Culte fand schwerlich statt, ohne dafs man sich deswegen vorher der Genehmigung der Götter versichert hätte; aber neben den öffentlichen Culten der vom Staate förmlich anerkannten Gottheiten gab es in jedem Staate auch Privatculte, in welchen Neuerungen nicht in gleichem Mafse abgewehrt wurden oder abgewehrt werden konnten. Von den Athenern sagt Strabon, dafs sie wie in anderen Dingen, so auch in Hinsicht auf die Götter Freunde des Fremden waren[2]), und die Komiker machten sich vielfältig darüber lustig, dafs soviele fremde und barbarische Götter in Athen Aufnahme und Verehrung gefunden hätten[3]). Dies liefs sich aber auch gar nicht verhindern. Es gab in Athen eine grofse Anzahl von Fremden, nicht nur solche, die sich vorübergehend dort aufhielten, sondern auch solche, die als Schutzverwandte aufgenommen waren. Diesen konnte unmöglich verboten werden, ihre heimathlichen Götter im Privatcult auf die ihnen gewohnte Weise zu verehren, mochten nun jene Götter und die Formen ihres Cultes mit den in Athen herkömmlichen übereinstimmen oder nicht. Ein solches Verbot würde nur dann gerechtfertigt gewesen sein, wenn man die Ueberzeugung gehegt hätte, entweder dafs die Götter, welche jene Fremden verehrten, in Wahrheit gar nicht für Götter zu halten, 165 oder dafs die Formen, unter denen sie verehrt wurden, ihnen nicht ebensosehr genehm und wohlgefällig wären, als die in Athen gebräuchlichen. Es leuchtet aber ein, dafs bei dem gänzlichen Mangel einer auf ausschliefsliche Rechtgläubigkeit Anspruch machenden Religionslehre keins von beiden den Alten in den Sinn kommen konnte. Sie mufsten vielmehr sich eingestehen, entweder dafs es aufser den in ihrem Staate von Altersher verehrten Göttern auch noch andere geben könnte, die ebensowohl Götter wären, oder — und dies dürfen wir

1) Einiges der Art s. bei Nägelsbach *Nachhomer. Theol.* S. 201 u. Welcker II S. 33 f.
2) Strab. X S. 471.
3) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 627 ff. Bergk *de reliqu. com. Att.* p. 109 f. Foucart *Associations religieuses* p. 57 ff.

als die bei den Griechen herrschende Auffassung in Anspruch nehmen[1]) — dafs die Götter der Fremden in der That nicht verschieden von den ihrigen wären, wenn sie auch mit andern Namen genannt würden, und ebenso, dafs diesen Göttern gerade auch die Gebräuche, mit denen die Fremden sie verehrten, gleich lieb und willkommen wären. Darum mufste es als eine Impietät erscheinen, wenn man den Fremden in Athen — oder wo sonst es sein mochte — den ihnen gewohnten und herkömmlichen Cult ihrer Götter verböte, und so diese um eine ihnen gebührende Ehre verkürzte; und so geschah es denn, dem religiösen Sinn der Alten vollkommen gemäfs, dafs auch fremde Culte im Staate geduldet wurden. Dabei konnte es denn aber gar nicht fehlen, dafs einer oder der andere dieser fremden Culte auch bei Bürgern Anklang fand, so dafs einzelne von diesen, wenige oder viele, die Götter der Fremden und ihre Cultformen ebenfalls annahmen. Wenn sie sich dabei der Verletzung ihrer Pflichten gegen den Staatscult enthielten, so konnte auch der Staat keine Gründe haben, gegen sie einzuschreiten; man mufste sie gewähren lassen, ungefähr so wie die Hochkirche die Dissenters gewähren läfst. Nur dann waren sie strafbar, wenn sie darauf ausgingen, die herkömmlichen Götter und Culte zu verdrängen und andere neue an ihre Stelle zu setzen, oder wenn in ihren Culten etwas war, was sie entschieden als gottlose und verbrecherische erkennen liefs. Dafs dies das wahre Sachverhältnifs in Athen gewesen, — von andern Staaten liegen uns keine hinreichenden Daten vor — bestätigt Alles, was wir hier über die Dienste fremder Götter hören. Von einem allgemeinen Verbote derselben ist nirgends die Rede[2]); die Paar Fälle[3]), die man darauf gedeutet hat, beweisen nur dies, dafs man 166 Diener fremder Götter strafte, wenn sie entweder den Staatscult anzugreifen oder zu entweihen schienen, oder wenn sie unter religiösen Formen Verbrechen, wie Zauberei und Giftmischerei, verübten; und die inschriftlich bezeugte Zustimmung von Rath und Volk zur Errichtung von Tempeln der Isis und der kyprischen Aphrodite[4]) war nur darum

1) Vgl. Plew *die Griechen in ihrem Verhältnifs zu den Gottheiten fremder Völker* (Danzig 1876).

2) Ausgenommen bei Josephos g. Apion II 37. Wie wenig Autorität aber dessen Zeugnifs habe, ist von Schömann *de religionibus exteris ap. Ath.* (Greifsw. 1857) = *Opusc. acad.* III p. 428ff. gezeigt worden. Gegen den Widerspruch von Foucart a. a. O. p. 132ff. (und L. Schmidt *Ethik d. Gr.* II S. 50f.) vgl. *Jahresb. d. cl. Alt.* II S. 1391f.

3) Bei Demosth. παραπρ. 281. g. Aristogeit. I 79. Plutarch Demosth. 14. Phot. u. Suid. u. μητραγύρτης.

4) C. I. A. II n. 168.

nothwendig, weil ohne solche der erforderliche Grundbesitz nicht erworben werden konnte.

Es fehlt aber auch nicht an Beispielen, dafs fremde Culte, nachdem sie eine Zeitlang als Privatculte bestanden hatten und geduldet waren, nachher auch vom Staate förmlich anerkannt und in den Staatscult aufgenommen wurden. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist der Cult der Bendis, einer thrakischen Göttin, die man mit der Artemis, der Hekate, der Persephone verglich oder identificirte. Nach Attika war ihr Cult ohne Zweifel durch thrakische Metoiken gebracht, die hier namentlich im Peiraieus zahlreich waren; er fand aber auch unter den Bürgern soviel Theilnahme, dafs er schon vor Platons Zeit zum Staatscult erhoben[1]) und ein Staatsfest, die Bendideia, gestiftet wurde, an welchem im Peiraieus feierliche Processionen, die eine aus Attikern, die andere aus Thrakern bestehend, umherzogen[2]). Dafs aber auch der Dienst der Göttermutter erst in der perikleischen Zeit durch einen phrygischen Metragyrten oder Bettelpriester Eingang gefunden habe, der, wie spätere Quellen sagen[3]), selbst als Frevler und Rasender ins Barathron gestürzt, dessen Tödtung aber später auf Geheifs des Orakels durch Weihung eines Tempels der Göttin gesühnt worden sei, verdient keinen Glauben. Vielmehr stammte das Heiligthum der Göttermutter, in welchem, wie früher (Bd. I S. 412) berichtet, das Staatsarchiv aufbewahrt wurde, nachweislich aus viel früherer Zeit[4]), und die Erzählung verdankt ihren Ursprung einer Vermengung des Cults der 167 Göttermutter mit dem Dienst der phrygischen Kybele, der niemals zu öffentlichem Ansehn im Staate gelangte, sondern immer nur von Conventikeln und Genossenschaften, θίασοι, betrieben wurde. Dasselbe gilt von den Sabazien, Adonien, Kotyttien und dgl., die nicht anders als mit Geringschätzung erwähnt werden, und nur in den

1) C. I. A. I n. 210.

2) Plat. Republ. I zu Anf., wo auch ein Fackelwettrennen zu Pferde als Zubehör der Festfeier erwähnt wird. Wenn andere Quellen, welche die classische Zeit betreffen, namentlich Polemon bei Harpokr. u. λαμπάς, nur von Fakelwettrennen an den Panathenaien, den Hephaistien und den Prometheien reden, so ist daraus nicht zu schliefsen, dafs das Fackelrennen an den Bendideien bald wieder abgekommen sei, da der von Polemon ebenso wenig genannte Fackellauf zu Ehren des Pan (S. 173 A. 5) nachweislich noch später fortbestanden hat, Schol. Patm. zu Demosth. g. Eubul. 43 = Bekk. An. S. 228. In späterer Zeit sind noch mehrere hinzugekommen, da Inschriften aus der makedonischen oder römischen Zeit ihrer auch bei den Theseien und den Epitaphien erwähnen, C. I. A. II n. 444. 445. 446. III 106. 107. 108.

3) Schol. Aristoph. Plut. 431. Schol. Aischin. g. Ktes. 187. Julian R. V zu Anf., der aber die Fabel nicht erfunden haben kann. 4) Wachsmuth *Stadt Athen* II 1 S. 329f.

niederen Schichten des Volks, besonders bei den Weibern Theilnahme fanden[1]).

Der Beschlufs, einen neuen Cultus eines bisher nicht verehrten Gottes in die Staatsreligion aufzunehmen, konnte natürlich nur von der gesetzgebenden Gewalt ausgehn, in Athen also in der geschichtlichen Zeit nur von der souveränen Volksversammlung. Dafs der Areopag darüber zu entscheiden gehabt hätte, ist eine irrige Annahme. Den Rath des Orakels darüber einzuholen war gewifs Sitte, wenn auch nicht eigentlich Gesetz[2]). Unsere Quellen geben, wo sie von der Einführung neuer Culte reden, über die Einzelheiten des Verfahrens keine nähere Auskunft; nur von den göttlichen Ehren, die in Athen dem Alexander und später dem Poliorketen Demetrios zuerkannt wurden, hören wir ausdrücklich[3]), dafs dies auf Antrag von Rednern in der Volksversammlung geschehen sei; und natürlich wurde auf gleiche Weise auch die Abschaffung solcher Culte beschlossen[4]). Zu den Beispielen aus älterer Zeit können wir aufser den oben angeführten aus der athenischen Geschichte noch das des Pan hinzufügen. Diesem, einem, wie es scheint, ursprünglich oder doch sicherlich vorzugsweise arkadischen Gott, hatte in Attika vor dem ersten Perserkriege wahrscheinlich nur das Landvolk hier und da, besonders in der Nähe von Marathon, Verehrung erwiesen. Nach der Schlacht bei Marathon, und zwar auf Veranlassung dieser, wurde er auch unter die Staatsgötter aufgenommen, ihm ein Heiligthum in einer Grotte an der Nordseite der Akropolis angewiesen und ein jährliches Fest, mit einem Fackelrennen verbunden, gefeiert[5]). Im zweiten Perserkriege ermahnte das 168 Orakel die Athener, ihren Schwager, γαμβρός, zu Hülfe zu rufen. Dieser Schwager war Boreas wegen seiner Vermählung mit der attischen Königstochter Oreithyia. Sie opferten demgemäfs, als ihre Flotte bei Chalkis lag, dem Boreas und der Oreithyia, und als sie heimgekehrt waren, stifteten sie ihm ein Heiligthum, Altar und Temenos, am Ilisos[6]). Auch der ägyptische Ammon, den man bekanntlich auch Zeus nannte, gehört zu den Göttern, deren Cult zu Athen erst in der

1) Ueber die Kotyttien s. Lobeck *Aglaoph.* II p. 1007 ff. Ueber die Sabazien und Adonien werden wir später Einiges zu sagen haben.

2) Vgl. Plat. Republ. IV S. 427 B. Wegen des Areopag vgl. Bd. I S. 543 A. 1.

3) Ailian V. G V 12. Athenai. VI 58 S. 251 B. Plutarch Demetr. 10 ff.

4) Vgl. Liv. XXXI 44, 4.

5) Herod. VI 105. Vgl. Schömann *Opusc.* III p. 439 f.

6) Herodot VII 189. Von der Einführung des Boreascultus zu Thurioi aus einem ähnlichen Grunde s. Ailian V. G. XII 61.

geschichtlichen Zeit eingeführt wurde, obgleich wir darüber, und über die Zeit, wann es geschehen sei, nichts Genaueres angeben können[1].

Andere Beispiele neuer Culte von geringerer Bedeutung übergehen wir; daſs aber auch die alten, schon in der frühsten für uns erkennbaren Periode vorhandenen Gottesdienste keineswegs alle gleich alt und schon mit der Stiftung des Staates eingesetzt waren, läſst sich nicht bloſs voraussetzen, sondern zuversichtlich behaupten. Der Cult des pythischen Apollon wurde gewiſs erst in Folge näherer Verbindung aufgenommen, in welche Athen mit dem delphischen Heiligthum trat, und der mit jenem früh verschmolzene ionische Dienst des delischen Apollon erweist sich als von auswärts zugewandert dadurch, daſs er an der Ostküste seine ältesten Cultstätten hat[2]. Ein gleiches gilt 169 vielleicht auch von dem Dienst der Aphrodite Urania, die lange bevor sie durch Aigeus in Athen allgemeinere Verehrung erhielt, schon in dem Demos Athmonon ein Heiligthum gehabt haben soll, dessen angeblicher Stifter, Porphyrion, der Purpurmann, mit Wahrscheinlichkeit auf Phöniker gedeutet wird[3]. Daſs der Cult des Dionysos nicht von jeher in Attika bestanden, sondern von dem benachbarten Boiotien aus dorthin verpflanzt sei, ward ebenfalls von der Sage berichtet. Zuerst hatte er in dem Demos Ikaria Aufnahme gefunden; einen neuen Impuls zur Annahme des Cultes gab die früh mit Attika vereinigte, ursprünglich boiotische Ortschaft Eleutherai; man nannte noch den Priester des Gottes, Pegasos, von dem dieser Impuls ausgegangen, und dessen Bestrebungen durch einen Ausspruch des delphischen Orakels unterstützt wären[4]. Demeter und Kore wurden in den Staatscult gewiſs erst seit der Vereinigung von Eleusis mit Athen aufgenommen; wie früh, läſst sich nicht ermitteln, doch, wie es scheint,

1) Vgl. Böckh *Staatsh.* II² S. 132, und über den Cult des Zeus Ammon überhaupt Plew a. a. O. S. 15 ff. — In einer athenischen Rechnungsurkunde C. I. A. I n. 273 II wird ein θεὸς ξενικός genannt, aus dessen Tempelschatz der Staat in der Zeit des peloponnesischen Krieges (Ol. 89, 2) Geld geliehen habe. Was für ein Gott dies gewesen sei, ist nicht zu ermitteln. Wahrscheinlich aber hatte er Cult und Heiligthum nicht in Athen selbst, sondern in irgend einem Demos, dessen Namen ausgefallen ist. Doch war es ein staatlich anerkannter Cult, da der Tempelschatz unter der Verwaltung der Schatzmeister der andern Göttern stand.

2) Vgl. Milchhöfer *üb. d. attischen Apollon* (München 1873). Töpffer *Hermes* XXIII S. 325 ff. — *Beiträge z. gr. Alterthumswiss.* S. 122 ff. Anders freilich Schömann *de Apolline custode Athenarum* (Greifsw. 1856) — *Opusc. ac.* I p. 318 ff.

3) Pausan. I 14, 7. Doch vgl. dagegen Wilamowitz *Philol. Unters.* I S. 134 f.

4) Pausan. I 2, 5. Was sich auſser dem oben Angegebenen von Andeutungen früher Aufnahme des Dionysoscultes in Attika findet, ist zusammengestellt von O. Ribbeck *Anfänge u. Entwickel. des Dionysoscultes in Attika* (Kiel 1869).

schon vor der Wanderung der Ionier aus Attika nach Asien[1]). Und wenn überhaupt Staaten aus Vereinigungen mehrerer vorher getrennter Gemeinden erwuchsen, die ihre besondern und eigenthümlichen Culte hatten, so war es sehr natürlich, daſs manche dieser Culte vom Gesammtstaat angenommen und zu Staatsculten gemacht wurden, wenn man sie auch nicht alle in die Hauptstadt versetzte, sondern als Localcult in den verschiedenen Distrikten bestehn lieſs, an denen sich aber dann der Gesammtstaat durch Theorien zu den Festen und auf mehrfache andere Weise betheiligte, wovon wir in dem Abschnitt über die Feste einige Beispiele anzuführen haben werden.

Nicht ohne groſsen Einfluſs auf den Cultus muſsten nothwendig in der älteren Zeit die vielfachen Wanderungen der Völkerschaften sein, und wie sie die politischen Verhältnisse in den Landschaften änderten, ältere Einwohner vertrieben oder unterjochten, neue Stämme zur Herrschaft brachten, so auch in den Gottesdiensten vielfache Veränderungen 170 bewirken. Die Sieger brachten ihre Götter und Culte mit, die einheimischen wurden zurückgedrängt und verdunkelt. Waren es auch nicht neue Gottheiten oder vorher unbekannte Götternamen, die die Eroberer ins Land brachten, so waren es doch verschiedene Auffassungen, andere Mythen, andere Gebräuche. Das Neue wurde möglichst mit dem Alten verschmolzen, und die wechselseitigen Einwirkungen des einen auf das andere bewirkten eine Menge theils mythologischer Fictionen theils religiöser Institutionen. Wie alte Gottesdienste durch die Wanderungen zurückgedrängt worden sind, bezeugt unter Andern Herodot: in der Peloponnes, sagt er, war vormals der Dienst der Demeter Thesmophoros weit verbreitet, durch die eingedrungenen Dorier aber wurde er unterdrückt, und nur die Arkadier bewahrten ihn[2]). Von der Verschmelzung des Alten mit dem Neuen kann der Apolloncult in Lakonien ein Beispiel geben, indem hier der dorische Lichtgott mit dem alteinheimischen Naturgott in den Hyakinthien und Karneien identificirt wurde. In Korinth deuten unverkennbare Spuren darauf, daſs hier früher Helios, der Sonnengott, in ähnlicher Auffassung wie anderswo Zeus, als der oberste Gott verehrt worden sei, woher auch die Stadt selbst vor Alters Stadt des Helios geheiſsen haben soll[3]). Seitdem

1) Strab. XIV S. 633. Herod. IX 97 mit Böckh *Kleine Schr.* IV S. 334.

2) Herod. II 171. Doch finden wir ihn auch in Lakonien und Megara, Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 750f.

3) Steph. Byz. u. Κόρινθος. Eustath. zur Il. II 570. Vgl. auch Schömann *de Phorcyne* p. 14 = *Opusc. acad.* II p. 191.

aber die Dorier zu Herren von Korinth geworden waren, trat der Cult des Helios zurück, und die alten Mythen, welche die Wirkungen der Sonne in bedeutsamen Geschichten von seinen Thaten darstellten, wurden zu Sagen von Heroenthaten umgebildet, indem man Namen, die einst Beinamen des Sonnengottes gewesen waren, zu Namen heroischer Personen machte. Die Hauptfeste Korinths, soviel wir davon wissen, galten nun dem Poseidon, der Athene, der Artemis, der Hera, dem Apollon; von einem Feste des Helios hören wir Nichts, nur von seiner Verehrung auf Akrokorinthos[1]). Aehnliches läſst sich von Elis sagen. Auch hier war unverkennbar einst Helios der Hauptgott gewesen; selbst den Namen Ἦλις oder, wie er im Munde der Einwohner lautete, ϝᾶλις, hat man von dem Namen des Sonnengottes abgeleitet[2]), 171 und der König Augeias, der Leuchtende, ist ein Sohn des Helios, wie auch seine Tochter Agamede, die Kräuter- und Zauberkundige[3]) der Medeia, der Tochter des Sonnensohnes Aietes entspricht; späterhin hat Helios nicht einmal unter den Zwölfgöttern zu Olympia seine Stelle bekommen, unter welche doch auch der Fluſsgott Alpheios aufgenommen war, und Kronos, der einst der Sage nach sich mit dem Helios in die Herrschaft des Landes getheilt hatte[4]), fortwährend gezählt wurde.

Auch die Einverleibung einer eroberten Landschaft in das Staatsgebiet gab Veranlassung zu Neuerungen im Cultus, sei es daſs vorher unverehrte Götter aufgenommen und ihr Cult den Staatsculten einverleibt wurde, wie wir es oben von Attika nach der Einverleibung von Eleusis gesehn haben, sei es daſs man wenigstens neue Cultusformen und Gebräuche aufnahm. Die im eroberten Lande bestehenden Gottesdienste abzuschaffen würde man als eine Versündigung angesehn haben, die nicht ungestraft bleiben könnte; der siegende Staat fand eine Gewähr seiner Obmacht darin, daſs er sich auch die Gottheiten des besiegten Landes befreundete und ihre Culte aufnahm. Dies konnte auf zweierlei Arten geschehn, entweder so, daſs man Bild und Tempel-

---

1) Die Belege s. bei Odelberg *Sacra Corinthia Sicyonia Phliasia* (Upsala 1896), der p. 104 auch einen Tempel des Helios auf dem Isthmos aus C. I. G. n. 1104 nachweist.

2) Vgl. Lentz *Philol.* Suppl. I S. 657. Das ist freilich eine sehr unsichere Vermuthung, und die andere Erklärung, der Name hänge mit ἕλος, *vallis*, zusammen und bedeute eigentlich Niederung, Curtius *Gr. Etym.*[5] S. 360, hat mehr für sich.

3) Il. XI 740.

4) Etymol. M. S. 426, 18, wo ein offenbar nicht zu dem Dodekatheon gehöriger gemeinschaftlicher Altar jener beiden Götter erwähnt wird.

dienst in die eigene Stadt verpflanzte[1]), wo dann aber an der alten Cultstätte doch noch ein localer Cult zurückzubleiben pflegte, oder so dafs man diese fortwährend als den eigentlichen Hauptsitz des Dienstes bestehen liefs, den man von der eigenen Stadt aus beschickte, bisweilen auch in der Hauptstadt selbst einen gleichen Cult einrichtete, der dann gleichsam als eine Filialanstalt von jenem anzusehen war, wie wir dies beides in dem Cult der eleusinischen Gottheiten verbunden sehn, deren Hauptfest zu einem Theile in Athen, zum andern in Eleusis begangen wurde[2]).

Auch das geschah bisweilen, dafs ein bisher von einem andern abhängiger Staat, wenn er sich von diesem losmachte, doch den Cult, an welchem er in der Verbindung mit demselben Theil gehabt hatte, nicht aufgeben mochte, und ihn sich selbst mit Gewalt zu erhalten suchte. So machten es z. B. die Aigineten. Sie waren Anfangs von 172 ihrer Mutterstadt Epidauros abhängig; nachher machten sie sich los, wollten aber doch den Cult der epidaurischen Gottheiten Damia und Auxesia nicht entbehren. Sie entführten deswegen ihre Bilder aus Epidauros, stifteten ihnen auf ihrer Insel ein neues Heiligthum, und ordneten ihnen hier ein Fest an gleich dem, das sie früher zu Epidauros gehabt hatten[3]).

Vielfache Veranlassungen zu Aenderungen der altherkömmlichen Gottesdienste ergaben sich ferner in den Staaten, die von Griechenland aus in der Fremde gestiftet wurden. Die Auswanderer nahmen natürlich ihre alten heimathlichen Culte auch in die neue Heimath mit sich, aber ganz so wie sie gewesen waren, konnten diese selten bleiben. Meist waren die Auswanderer aus verschiedenen Staaten und Völkerschaften gemischt, wie es z. B. von den aiolischen und ionischen Colonien namentlich bezeugt wird. Nahm nun jeder Bestandtheil seine Culte mit, so konnte es nicht fehlen, dafs dadurch in der neuen Niederlassung bald eine Vervielfältigung, bald eine Verschmelzung und Amalgamirung

1) Z. B. als die Kyzikener die besiegte Prokonnesos ihrem Gebiet einverleibten, versetzten sie auch das Bild der Göttermutter von Prokonnesos nach Kyzikos, Pausan. VIII 46, 4, und als die Argiver Tiryns zerstörten, machten sie es ebenso mit dem Bilde der Hera, und wohl auch noch anderer Götter, Paus. II 17, 5.

2) Vgl. unten Kap. 15.

3) Herodot V 83. Damia und Auxesia werden mit Recht für gleichbedeutend mit Demeter und Persephone erklärt, Schol. zu Aristeid. Panath p. 598 Df. Preller-Robert I S. 748 Anm. Danach wird die Ableitung des ersten Namens von δᾶ=γῆ kaum zu bezweifeln sein. Minder wahrscheinlich jedenfalls ist die Meinung von Bergk *Philol.* XXI S. 597 = *Kl. Schr.* I S. 567, Δαμία sei = Ζημία und bedeute die Strafende, Verderbende.

der Culte entstehen mufste. Von der Stiftung eines Cultes der Oikisten ist schon früher (S. 97) die Rede gewesen. Häufig wurden aber auch die in dem besetzten Lande vorgefundenen Culte angenommen, wobei denn in der Regel eine dem Polytheismus überall und ganz besonders, wie bemerkt (S. 171), den Griechen naheliegende Accommodation in den Vorstellungen stattfand. Man meinte in den Gottheiten des neuen Landes die eigenen wiederzufinden, nur von einer andern Seite aufgefafst, man benannte sie mit denselben Namen wie diese, und schlofs sich ihrem Cultus an, zum Theil mit so gewissenhafter Schonung des vorgefundenen, dafs man selbst die Priesterthümer unangetastet im Besitz der früheren Inhaber liefs. So waren die Branchiden bei Milet, wie es scheint, ein alteinheimisches karisches Geschlecht, im Besitz des Heiligthums und Priesterthums eines Gottes, in dem die Griechen ihren Apollon zu erkennen glaubten[1]); die ephesische Göttin ward für eine Artemis genommen und ihr Priesterthum nach sonst ganz ungrie-173 chischer, aber hier vorgefundener Sitte von Eunuchen verwaltet. Auch dafs auf Samos die Hera als Hauptgöttin verehrt wurde, läfst sich, da sie sonst nirgends bei den Ioniern solche vorragende Stellung hatte, nur daraus erklären, dafs die Einwanderer hier einen vorgefundenen Cult angenommen haben[2]).

Endlich veranlafsten hier und da mancherlei zum Theil ganz specielle und gelegentliche Ursachen, dafs entweder ganz neue vorher nicht übliche Culte eingesetzt, oder zu einem schon vorhandenen Cultus etwas Neues hinzugesetzt, oder ein Cult vor den andern bevorzugt oder gegen andere zurückgesetzt wurde. So z. B. wurde im zweiten messenischen Kriege einst eine Priesterin der Thetis, Namens Kleo, die ein Bild der Göttin bei sich hatte, von dem König Anaxander gefangen genommen und seiner Gemahlin Leandris übergeben. Diese hatte ein Traumgesicht, in Folge dessen sie es bewirkte, dafs man auch in Sparta ein Heiligthum der Thetis stiftete, in welchem dann jenes Bild im Verborgenen aufbewahrt und verehrt wurde[3]). Ein Traumgesicht des Pindar soll auch Veranlassung zur Einführung des Cultus der Göttermutter in Theben gegeben haben, da das Orakel auf Be-

1) Vgl. Schömann *de Apolline* p. 23 — *Opusc.* I p. 338.

2) Vgl. Duncker *Gesch. d. Alterth.* V⁵ S. 350. Nach dem Samier Menodotos bei Athenai. XV 12 S. 672A bestand der Cult der Hera auf Samos schon zur Zeit der Leleger, vgl. Pausan. VII 2, 4. Die Epidaurier, mit denen Prokles nach Paus. die Insel besiedelte, waren nicht Dorier, wie Welcker *Götterl.* I S. 385 sagt, sondern von Doriern verdrängte Ionier.

3) Pausan. III 14, 4.

fragen jenes Traumgesicht bestätigte[1]). Dem Gerüchte (Φήμη) weihten die Athener einen Altar wegen der wunderbar schnell kundgewordenen Nachricht von Kimons Siege am Eurymedon[2]), und der Erfolg desselben Sieges soll auch Veranlassung gegeben haben, der Friedensgöttin einen Altar zu weihen[3]).

Von Neuerungen im Cultus aus politischen Gründen kann das Verfahren des sikyonischen Tyrannen Kleisthenes ein Beispiel geben[4]). Die Sikyonier hatten bisher den Adrastos, einen argivischen Heros — eigentlich einen zum Heros umgedeuteten Gott — hoch verehrt, und 174 durch diese Verehrung ihre Angehörigkeit zu Argos bekannt. Dieses Band wollte Kleisthenes zerreifsen und deswegen den Dienst des Adrastos in Sikyon ganz abschaffen. Er befragte darüber das Orakel zu Delphi; da aber von diesem sein Vorhaben gemifsbilligt wurde, so verfiel er auf den Gedanken, dem Adrastos zum Verdrufs einen andern Heros, der ihm verhafst wäre, in Sikyon einzusetzen, den thebanischen Melanippos, von welchem nach der Sage einst Adrastos besiegt sein sollte. Er wandte sich deswegen an die Thebaner mit der Bitte, ihm ihren Melanippos zu überlassen, und da ihm seine Bitte gewährt wurde, setzte er ihm in Sikyon einen feierlichen Cultus ein und liefs ihm alle die Ehren zukommen, die bisher dem Adrastos erwiesen waren, in der Hoffnung, wie der Berichterstatter sagt, dafs nun dieser wohl von selbst davon gehn würde, d. h. dafs die Sikyonier seiner nicht weiter achten würden. Auch den Cult des Dionysos setzte Kleisthenes entweder zuerst ein, oder erhob ihn wenigstens zu höherer Geltung, indem er die Chöre, mit welchen bisher Adrastos geehrt worden war, auf jenen übertrug. Etwas ähnliches, Erhebung des Dionysosdienstes zu gröfserer Bedeutung, geschah um jene Zeit auch anderswo, und kann mit Recht als eine Wirkung der volksthümlichen Erhebung gegen die frühere Adelsherrschaft betrachtet werden, da Dionysos, ein ländlicher Gott, bisher mehr bei dem Landvolk als bei dem ritterlichen Adel in Ansehn gestanden hatte[5]).

So sehn wir also, dafs es in den griechischen Staaten niemals an mancherlei Aenderungen, nicht blofs in den Privatculten, sondern auch

1) Schol. Pind. Pyth. 3, 137. Aber die Legende ist nur aus den Worten des Dichters selbst herausgesponnen.

2) Schol. Aischin. g. Timarch 128.

3) Plutarch Kim. 13. Dafs die Angabe des Nepos Timoth. 2 irrig sei, zeigt Böckh *Staatsh.* II[2] S. 131. Doch läfst sich aus Isokrates π. ἀντιδ. 110 schliefsen, dafs der Cult zu Timotheos Zeit stattlicher geworden sei. Anders Bötticher *Baumcultus d. Hell.* S. 476.

4) Bei Herodot V 67.

5) Duncker a. a. O. VI[5] S. 58 u. 481.

im Staatscülte gefehlt hat, trotz des allgemeinen Grundsatzes, daſs Festhalten an dem Altherkömmlichen das beste sei. Als einst das Orakel den Athenern auf ihre Anfrage, welche Cultusweisen sie beobachten sollten, den Bescheid gab, diejenigen, die ihnen von den Vorfahren überliefert wären, so entgegneten sie: auch von den Vorfahren seien die Cultusweisen vielfältig geändert worden[1]). Die darauf erfolgte Antwort des Orakels, sie sollten die besten beobachten, überlieſs es offenbar ihnen selbst, sich so gut sie könnten darüber zu verständigen, welches die besten wären. Und wie sehr die Urtheile hierüber sich im Laufe der Zeit ändern muſsten, ist von selbst klar. So geriethen denn auch manche alte, einst hochheilig geachtete Culte, 175 wenn sie auch nicht eingestellt wurden, doch in Nichtachtung, und ein aufgeklärtes oder ungläubiges Geschlecht verlachte, was den Vorfahren ehrwürdig gewesen war. Im Zeitalter des Aristophanes nannte man das Altfränkische und Einfältige dipolienmäſsig (διπολιώδη)[2]); das alte Fest der Dipolien mit seinen symbolischen Gebräuchen schien lächerlich und abgeschmackt.

3. Der Cultus als Idololatrie.

Der Cultus der Griechen wie des antiken Heidenthums überhaupt wird gewöhnlich als Idololatrie oder Bilderdienst bezeichnet, und nicht mit Unrecht; denn es ist in ihm überall zu erkennen, wie der Mensch das Bedürfniſs gefühlt, sich die Gottheit, die er verehrte, durch ein sichtbares Bild zu vergegenwärtigen, und indem er seine Culthandlungen, Anrufungen und Opfer vor diesem darbrächte, sich gleichsam zu versichern, daſs die Gottheit, der er sie weihte, sie wirklich auch wahrnähme. Es gab freilich eine Zeit, wo man noch keine Bilder hatte, ja sich die Götter noch gar nicht unter bestimmten Gestalten vorstellte[3]); aber das religiöse Bedürfniſs griff dann wenigstens zu irgend einem andern sichtbaren Gegenstande, den man zu der Gottheit in nähere Beziehung setzte oder in dem man etwas von ihrem Numen, ihrer ἐνέργεια[4]), zu erkennen glaubte: es gab statt der Bilder Symbole,

---

1) Cicero de legg. II 16, 40. 2) Aristoph. Wolk. 984.

3) Nach Herodot II 52 hätten die Pelasger nicht einmal Namen für ihre Götter gehabt, sondern diese erst von den Aegyptern überkommen.

4) Dem lateinischen Worte, welches recht eigentlich die wunderbare Macht der Gottheit bezeichnet, vermöge deren sie durch einen bloſsen Willensact ohne Anwendung äuſserer Mittel die Natur zu bewegen und was sie will zu bewirken vermag (Cic. de nat. deor. III 39, 92. de divin. I 53, 120), entspricht kein griechisches vollkommen.

und auch in späterer Zeit, als man schon Bilder hatte, blieben doch auch solche Symbole immer in Ehren. Was man aber als Symbol der Gottheit betrachtete, oder worin man ihr Numen zu erkennen glaubte, das hing von mancherlei Ursachen ab, über welche im Einzelnen Rechenschaft zu geben uns jetzt unmöglich ist, und auch den Alten selbst nicht selten unmöglich gewesen sein würde. In vielen Fällen hatte ja, was man später als bloſses Symbol der Gottheit ansah, von Haus aus selbst als Träger göttlicher Kraft gegolten und darum göttliche Verehrung genossen[1]). Es waren Gegenstände der verschiedensten Art, Thiere, Gewächse, Steine und Geräthe, an die sich der Glaube an ein ihnen inwohnendes Numen oder in jüngerer Zeit wenigstens die Vorstellung einer näheren Beziehung zu dieser oder 176 jener Gottheit knüpfte. Unter den Thieren waren es am häufigsten Schlangen, in welchen man entweder den Gott selbst, oder doch ein dämonisches im Dienst des Gottes stehendes Wesen verkörpert glaubte. Der Stadtgöttin Athena diente eine Schlange, in der man wohl den alten Gott oder Heros Erichthonios verborgen dachte, als Tempelhüter auf der Burg (οἰκουρὸς ὄφις), und empfing allmonatlich Honigkuchen zum Opfer. Als vor der Schlacht bei Salamis das Opfer unberührt gefunden wurde, so erkannte man darin ein Zeichen, daſs auch die Göttin selbst mit ihrem Tempelhüter die Burg verlassen habe[2]). Auch Demeter hatte zu Eleusis eine dämonische Schlange in ihren Dienst genommen. Sie hieſs die kychreische, nach dem salaminischen Heros Kychreus, der sie, wie spätere Erklärer deuteten, aufgezogen hatte, nach dem alten Glauben aber ohne Zweifel selbst in ihr verkörpert war[3]). Denn als in der Schlacht bei Salamis in der Flotte der Griechen eine Schlange erschienen, so belehrte sie das Orakel, daſs dies der Heros Kychreus gewesen sei[4]). Wie allgemein herrschend aber die Meinung war, daſs Heroen namentlich in Schlangengestalt zu erscheinen liebten, kann unter andern auch die Erzählung von dem spartanischen König Kleomenes zeigen[5]). Als dieser zu Alexandreia getödtet und

Der Begriff ist natürlich den Griechen nicht fremd, und in der hesiodischen Theogonie scheint diese fernwirkende Kraft der Götter in der Hekate personificirt zu sein, abweichend freilich von den volksthümlichen Vorstellungen über diese. S. Schömann *de Hecate Hesiodea* p. 13 ff. — *Opusc. ac.* II p. 229 ff.

1) Auf solche Spuren gründet sich die neuerdings sehr in Aufnahme gekommene Meinung, die griechische Religion habe ihren Ausgangspunkt überhaupt im Fetischdienst gehabt, eine Meinung, die ihre Hauptstütze freilich der Thatsache entnehmen muſs, daſs dieser als primitive Religionsform bei vielen Naturvölkern nachzuweisen ist.

2) Herodot VIII 41.

3) Strab. IX S. 393.

4) Pausan. I 36, 1.

5) Plutarch Kleom. 39.

sein Leichnam ans Kreuz geschlagen war, so sah man nach wenigen Tagen eine grofse Schlange, die den Leichnam umschlang und ihn vor Verletzungen durch andere Thiere schützte. Die Alexandriner glaubten darin einen Beweis zu sehen, dafs Kleomenes jetzt ein Heros sei, der in der Schlangengestalt seine vormalige Hülle behüte. Ein Dämon in Schlangengestalt war der stadtbeschützende Sosipolis in Elis, der zu Olympia im Tempel der Eileithyia weilte, und dem die Priesterin Honigkuchen zur Speise und Wasser zum Bade hinsetzte[1]). Ganz besonders aber wurden dem Heilgott Asklepios dämonische Schlangen zugesellt, oder auch er selbst als in Schlangengestalt sich offenbarend gedacht[2]). Aus Allem erhellt, dafs man in den Schlangen Etwas zu finden meinte, wodurch sie vorzugsweise zu Trägern oder Verkör-177 perungen eines göttlichen Wesens geeignet erscheinen, besonders eines solchen, welches entweder, wie die Seelen der Heroen, im Innern des Erdbodens seinen Sitz hätte, oder durch tellurische Kräfte Segen und Gedeihen verlieh, nährende Frucht und heilende Kräuter wachsen liefs[3]).

Dafs aber auch in andern Thiergattungen Andeutungen dieser oder jener göttlichen Natur geahnt wurden, ist nicht blofs aus manchen mythischen Erzählungen zu erkennen, nach welchen die Götter gelegentlich diese oder jene Thiergestalt angenommen haben, sondern auch aus einzelnen noch in späterer Zeit vorhandenen Idolen, welche sie ganz oder theilweise in thierischer Bildung darstellen[4]). Zu Phigaleia in Arkadien war das Bild der Göttin Eurynome mit menschlichem Oberkörper, unten aber mit einem Fischleibe; ebendort Demeter mit Kopf und Mähnen eines Pferdes[5]); Dionysos wurde vielfältig mit Stierhörnern, aber auch ganz in Stiergestalt gebildet, und als Stier angerufen[6]). Dafs ferner gewisse Thiere als dieser oder jener Gottheit besonders lieb gedacht werden, der Adler dem Zeus, der Pfau der Hera, der Löwe der Göttermutter, die Taube der Aphrodite, das Käuzchen der Athene, der Schwan dem Apollon, beruht wenigstens mitunter ebenfalls auf der Ahnung einer näheren Beziehung zwischen dem Wesen des Gottes und der Natur jener Thiere, obgleich vielfältig

1) Pausan. VI 20, 2ff.

2) Vgl. Aristoph. Plut. 733. Pausan. II 11, 8. 10, 3. III 23, 7. Ovid. Metam. XV 669. Valer. Max. I 8, 2.

3) Plin. H. N. XXIX 4, 22.

4) Vgl. was schon Müller *Proleg.* S. 262ff. von Spuren alter Thiersymbolik in Götterbeinamen und mythischen Erzählungen zusammengestellt hat.

5) Pausan. VIII 41, 6. 42, 3f.

6) Athenai. XI 51 S. 476 A. Plutarch de Is. et Os. 35. Quaest. gr. 36

auch andere zufällige und äufserliche Veranlassungen obwalteten, die wir freilich selten zu erkennen und nachzuweisen im Stande sind. Bisweilen scheint der Grund blofs in dem Namen zu liegen, wie z. B. wenn der Fisch τρίγλη der dreigestalteten Hekate, der κίθαρος dem die Kithara spielenden Apollon, der βόαξ dem Götterherold Hermes zugewiesen wird[1]).

Aehnlich verhält es sich mit den Gewächsen, unter welchen ebenfalls einige dieser, andere jener Gottheit besonders lieb waren, wie die Eiche dem Zeus, der Lorbeer dem Apollon, der Oelbaum der Athene, die Myrte der Aphrodite, die Pappel dem Herakles[2]). Auch hier lag die Veranlassung oft in äufserlichen Umständen, z. B. dem 178 häufigen Vorkommen eines Gewächses in der Nähe eines Heiligthums[3]); aber oft mochte auch die Beschaffenheit des Gewächses in einer gewissen näheren Beziehung zu dem Wesen und Wirken dieser oder jener Gottheit zu stehen scheinen, weswegen denn auch manche Pflanzen nach Götternamen benannt[4]) und Mythen von Verwandlungen, wie des Hyakinthos, der Daphne, in Gewächse gedichtet worden sind. Ganz besonders aber waren ausgezeichnete Bäume oder Haine wohl geeignet, den empfänglichen Sinn jener Alten anzuregen und eine Ahnung göttlicher Nähe in ihnen zu erwecken, weswegen denn auch diese als die geeignetsten Stätten des Cultus angesehen wurden[5]). Bekanntlich nahm man auch besondere Gottheiten der Bäume und anderer Gewächse an, Dryaden oder Hamadryaden und Agrostinen, die zu den Nymphen gehören, und in den Bäumen wohnend gedacht wurden, mit denen zugleich sie entstanden und vergingen[6]). Wer sich über das Verhältnifs dieser zu den höheren Gottheiten, denen ein Baum oder Hain geweiht war, Rechenschaft geben wollte, dem lag es nahe sie sich als deren Dienerinnen zu denken, denen die Pflege jener Bäume und Haine besonders anbefohlen war.

---

1) Athenai. VII 126 S. 325 A. 2) Vgl. Plin. H. N. XII 1. Phaedr. Fab. III 17.

3) Pausan. II 17, 2, von dem Asterion, einem Kraut, welches in der Nähe des Tempels der Hera bei Mykene häufig wuchs, und deswegen der Göttin besonders genehm schien. Auf ähnlichem Grunde beruht wohl, dafs auf Lesbos die Tamariske dem Apollon geheiligt war, und er selbst auch Μυρικαῖος hiefs, Schol. Nikand. Ther. 613.

4) Vgl. Sprengel *Gesch. d. Botanik* I S. 30.

5) Vgl. unten Kap. 4 zu Anfang und die reichen Zusammenstellungen von Boetticher *Baumcultus der Hellenen* (Berlin 1856), der aber namentlich darin zu weit geht, dafs er die Bäume nicht nur als Wohnung, sondern geradezu als Bild der Götter verehrt denkt. Vgl. dagegen Kern in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* u. d. W.

6) Vgl. Schömann *de nymphis Meliis* (1845) = *Opusc. acad.* II p. 127 ff. Ovid. Met. VIII 771.

Die gewöhnlichsten Objecte religiöser Verehrung, ursprünglich selbst als Träger göttlicher Kraft, dann als deren Symbole betrachtet, waren in der ältesten Zeit heilige Steine, und zwar rohe und unbearbeitete (λίθοι ἀργοί). Von einigen solcher Steine wird ausdrücklich bezeugt, dafs sie vom Himmel gefallen, also Meteorsteine waren, und es läfst sich leicht begreifen, wie man geneigt gewesen sei in diesen etwas Göttliches zu finden[1]). Einmal aber an den Glauben an heilige Steine 179 gewöhnt trug man ihn dann auf manche andere über, die mit jenen Meteorsteinen in Form, Farbe u. dgl. Aehnlichkeit haben mochten. Pausanias fand zu seiner Zeit heilige Steine, theils ganz unbearbeitete, theils cubisch, pyramidalisch, konisch geformte, noch in mehreren Tempeln als Gegenstände religiöser Verehrung. Zu Thespiai war im Tempel des Eros ein unbearbeiteter Stein das älteste und heiligste Symbol für den Cultus[2]), zu Orchomenos im Tempel der Chariten drei vom Himmel gefallene Steine[3]), ein unbearbeiteter Stein im Tempel des Herakles zu Hyettos in Boiotien[4]). Dreifsig Steine von viereckiger Form galten zu Pharai in Achaia als Symbole von ebensovielen Göttern, und waren Gegenstände der Verehrung, und ein pyramidenförmiger Stein von geringer Gröfse ward zu Megara als Symbol des Apollon mit dem Beinamen Karinos betrachtet[5]). Unter der Gestalt einer Pyramide wurde der Zeus Meilichios, und unter der Gestalt einer Säule die Artemis Patroa zu Sikyon verehrt[6]); auch zu Delphi wird einer Säule statt eines Bildes des Apollon gedacht[7]), und der Apollon Agyieus wie Hermes als Wegegott wurden auch in späterer Zeit meist nicht durch Bilder dargestellt, sondern ersterer durch kegelförmige Säulen[8]), letzterer durch viereckige Pfeiler angedeutet.

1) Der Meteorstein, der bei Aigospotamoi vor der Schlacht vom Himmel gefallen war, wurde von den Chersonesiten noch zu Plutarchs Zeit für heilig gehalten und verehrt, Plut. Lys. 12. Ein Meteorstein war wohl auch der heilige Stein von Delphi, der für den galt, den einst Kronos statt des neugebornen Zeus verschlungen und nachher wieder von sich gegeben habe, Pausan. X 24, 6, der sogen. Abaddir nach Priscian V 18. VII 32. Nicht zu verwechseln ist er, wie Göttling *Ges. Abh.* I S. 223 that, mit dem Omphalos (S. 314), da dieser im Apollontempel stand und λίθου πεποιημένος λευκοῦ war nach Paus. X 16, 3.

2) Pausan. IX 27, 1. Der Eros des Praxiteles war nur ein Anathem und stand gar nicht im Tempel, sondern im Theater, Athenai. XIII 59 S. 591.

3) Paus. IX 38, 1. 4) Paus. XI 24, 3.

5) Paus. VII 22, 4. I 44, 2. 6) Paus. II 9, 6.

7) Clem. Alex. Strom. I 124 S. 419 Pott. mit Berufung auf Eumelos, der freilich nicht beweist was er soll.

8) Vgl. Reisch in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* u. Agyieus, der mit Recht diese Säulen von den gleichbenannten Strafsenaltären scheidet.

An manchen Orten betrachtete man Holzstücke als Symbole und Unterpfänder göttlicher Nähe, wie auf der Insel Ikaros beim Cult der Artemis, und zu Thespiai bei dem der kithaironischen Hera, die durch einen ausgehauenen Baumstamm dargestellt wurde. Auch auf Samos hatte man statt eines Bildes der Hera früher nur ein Brett gehabt[1]). Die Dioskuren wurden in Sparta durch zwei Balken repräsentirt, die durch zwei Querhölzer verbunden waren, die sogenannten δόκανα[2]), und den Hermes oder den Dionysos vergegenwärtigte oft nur ein Phallos, als Symbol der zeugenden Kraft[3]). Anderswo diente ein Speer oder Scepter als Symbol der speer- und sceptertragenden Götter, und in Chaironeia hatte man das Scepter des Agamemnon, ein Werk des Hephaistos, vom Zeus einst dem Pelops und seinem Geschlechte verliehen, welches man, da es irgendwo gefunden und an gewissen 180 Zeichen erkannt war, als ein Unterpfand göttlichen Schutzes für die Stadt betrachtete und täglich vor ihm opferte[4]).

Im frühesten Alterthum, solange man noch nicht gewohnt war, sich die Götter unter bestimmter menschenähnlicher Gestalt vorzustellen, leisteten solche Symbole dem religiösen Bedürfnifs Genüge; je mehr aber die anthropomorphistische Vorstellungsweise herrschend wurde — und das war lange vor Homer und Hesiod, die Herodot für ihre Urheber zu halten scheint[5]), während doch schon in der Ilias eines Cultbildes der Athene gedacht wird, der ihre Priesterin ein von den troischen Frauen dargebrachtes Gewand auf den Schofs legt[6]) — desto natür-

1) Clem. Alex. Protr. 4, 46 S. 40. Die ἄξοος σανίς der Hera auf Samos stellt Kallimachos bei Euseb. praep. evang. III 8 dem ἐύξοον ἔργον des Smilis gegenüber, das dort gegen Ende der 50er Olympiaden aufgestellt wurde.

2) Plutarch de frat. am. 1.

3) Pausan. VI 26, 5.

4) Paus. IX 40, 11f. — In Sikyon hatte man Agamemnons Schild und Schwert im Tempel des Apollon, ebendort auch die Lanze des Meleagros, die Flöte des Marsyas und eine Anzahl anderer Dinge anderswo, die indefs nicht als Cultgegenstände, sondern nur als merkwürdige Reliquien den Gläubigen gezeigt wurden. S. Pausan. II 7, 9. Ampel. 8 Von dergleichen vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 52 u. Schömann *Opusc. ac.* II p. 204f., wo das über die Verwandlung der Gebeine des Geryones in die des Hyllos Erwähnte zeigen kann, wie die alten Exegeten sich zu helfen wufsten, wenn es auch mit der von Boccaccio Decam. VI 10 erzählten Geschichte von den statt der Federn aus den Flügeln des Engels Gabriel substituirten Kohlen vom Roste des heiligen Laurentius sich nicht messen darf.

5) Herod. II 53.

6) Il. VI 302f. Die Meinung von Reichel *vorhellenische Götterculte* (Wien 1897) S. 54f., dafs nur an einen Thron zu denken sei, auf dem die Göttin unsichtbar gegenwärtig gedacht werde, ist mit den Worten des Dichters so wenig vereinbar, als die Erklärung von Stengel *Wochenschr. f. d. class. Philol.* 1884 S. 1574f., πέπλον—θῆκεν. Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν bedeute nur: sie weihte ein Gewand der barmherzigen Athene.

licher war es auch, dafs man jenen Symbolen wenigstens eine Andeutung der Menschengestalt gab. Bei einem schwieriger zu behandelnden Material, wie der Stein war, beschränkte man sich vielfach, nur einzelne charakteristische Theile menschenähnlich anzubringen, also vor allen den Kopf, dazu etwa Arme oder wenigstens Hände, die man auch wohl mit einem oder dem andern Attribut versah[1]), bei Gottheiten, die man als Inhaber zeugender Naturkraft betrachtete, einen Phallus, an eine runde oder eckige Säule angefügt. Dergleichen Bilder waren auch noch in späterer Zeit für manche Gottheiten und zur Aufstellung an manchen Plätzen fortwährend beliebt; man nennt sie meistens Hermen, weil vorzugsweise Hermes so dargestellt wurde. Es gab aber auch Dionysoshermen und in der römischen Zeit Hermathenen, Hermeraklen, Hermopane, welche den Kopf einer Athene, eines Herakles, eines Pan auf derselben Säule mit dem des Hermes zeigten[2]). Dafs aber die Hermen zugleich als die Uebergangsform anzusehn sind, durch deren Vermittlung man erst zur Schöpfung von Götterbildern in voller Menschengestalt fortgeschritten sei, ist eine zwar scheinbar naheliegende, aber geschichtlich nicht zu rechtfertigende Annahme[3]). Zeigen doch die in mykenischen Gräbern und sonst gefundenen Thonidole aus ältester Zeit bereits die freilich überaus roh ausgefallenen Versuche, die menschliche Gestalt nachzubilden.

Am ersten konnte man in Holz, dessen Bearbeitung leichter war, 181 es unternehmen die ganze Gestalt darzustellen, so roh und unvollkommen die Nachbildung auch hier anfänglich ausfiel. Die Legenden legten einigen solcher alten Holzbilder selbst einen übermenschlichen Ursprung bei: sie sollten vom Himmel herabgefallen sein (ξόανα διιπετῆ). Solche Legenden konnte der Aberglaube erzeugen, wenn die Herkunft eines alten Bildes unbekannt war, sie konnten aber auch von denen, die das Bild aufstellten, geflissentlich erdichtet werden, um ihm in den Augen der Gläubigen eine gröfsere Heiligkeit zu verschaffen. Vom Himmel gefallen sein sollte z. B. das alte Bild der Stadtgöttin auf der Burg zu Athen, und andere Palladien an andern Orten[4]); auch

1) Der amyklaiische Gott, den man Apollon nannte, war eine Säule mit Kopf, Händen und Füfsen, nicht Armen und Beinen; in der einen Hand eine Lanze, in der andern einen Bogen haltend, Paus. III 19, 2.

2) Vgl. Gerhard *Gesamm. Abh.* II S. 126ff. Cic. Attic. I 1 a. E. 4, 3. 10, 3. Bekker Anecd. S. 1198.

3) Vgl. die Nachweise bei Overbeck *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1864 S. 166ff.

4) Pausan. I 26, 6. Auch das von Diomedes aus Troia geraubte Palladion behaupteten die Athener zu besitzen, Schol. zu Arist. S. 319 Ddf., wo auch über andere

das Bild der taurischen Artemis war nach Euripides[1]) ein solches, und in Ephesos hatte man aufser dem grofsen Cultbilde der Göttin noch ein anderes, vom Himmel gefallenes[2]). Zu Patrai in Achaia bewahrte man ein Dionysosbild, welches für ein Werk des Hephaistos galt, also ebenfalls vom Himmel herstammte, und einst vom Zeus dem Dardanos geschenkt, bei der Eroberung Troias aber von Eurypylos erbeutet und dann nach Achaia gerathen sein sollte[3]); ein anderes Dionysosbild himmlischen Ursprunges war zu Argos, welches man bei der Rückkehr von Troia in einer Höhle auf Euboia gefunden hatte[4]). — Andere, wenn auch nicht vom Himmel gefallene, doch uralte Holzbilder gab es noch zu Pausanias Zeit an manchen Orten, eine Aphrodite auf Delos, eine Athene zu Knosos, eine Britomartis zu Olus auf Kreta, einen Herakles zu Theben, einen Trophonios zu Lebadeia, welche sämmtlich für Werke des mythischen Daidalos galten[5]), also aus einer Zeit stammen sollten, wo die Menschen den Göttern noch näher gestanden, als das spätere Geschlecht. So unvollkommen dergleichen alte Bilder auch von Seiten der Kunst waren, so fühlten sich doch die Gläubigen vor ihnen von einer Ahnung des Göttlichen ergriffen, und mehr als vor manchen neueren, die in künstlerischer Hinsicht unendlich höher standen[6]). Denn dafs auch diese, mit ihrer noch so vollkommenen Darstellung der menschlichen Gestalt, doch nicht für wirklich entsprechende Abbilder der Götter gehalten werden dürften, fühlte man wohl, und in diesem Gefühl gab man denn auch wohl solchen Bildern den Vorzug, die darauf gar keinen Anspruch machten, 182 sondern nur symbolisch das eigentlich Undarstellbare andeuteten, zum Theil sogar, um bedeutsam zu sein, mit absichtlicher Abweichung von der Menschengestalt und mit Nachwirkung früherer vielmehr theriomorphischer als anthropomorphischer Vorstellungen, wie z. B. die pferdeköpfige und mähnentragende Demeter oder die fischleibige Eurynome zu Phigaleia, ein Zeus mit drei Augen zu Argos[7]), ein Apollon mit vier Händen und vier Ohren in Lakonien[8]). Jene neueren Bilder, die diese Art von mystischer Bedeutsamkeit verschmähten, suchten dafür durch Idealisirung der Menschengestalt in einer dem Wesen der Gottheit an-

Palladien. Vgl. auch Etymol. M. u. d. W. Tzetz. zu Lykophr. 355, nach Pherekydes, welcher Palladion mit διιπετής identisch nahm.

1) Iphig. Taur. 977.
2) Apostelg. 19, 35.
3) Pausan. VII 19, 6.
4) Pausan. II 23, 1.
5) Pausan. IX 40, 3.
6) Pausan. II 4, 5. Porphyr. de abst. II 18.
7) Pausan. II 24, 4.
8) Zenob. Sprichw. I 54.

gemessenen Form zu entschädigen, und daſs die alten Künstler in dieser Richtung das Höchste geleistet haben, was überhaupt die Kunst vermag, ist allgemein anerkannt. Ein Bild des Zeus, wie es Pheidias schuf und zu Olympia aufstellte, war wohl geeignet den Beschauer mit Ehrfurcht und Ahnung der Majestät und Güte des Gröſsten und Besten, des Vaters der Götter und Menschen zu erfüllen[1]), und eine Gestalt wie die des vaticanischen Apollon macht es uns begreiflich, was Aristoteles sagt: wenn uns jemals ein Mensch begegnete von solcher Gestaltung, wie die Bildhauer uns die Götter darstellen, es ist kein Zweifel, daſs Alle bereit sein würden ihn als ein Wesen höherer Art zu verehren und ihm zu dienen[2]). Wir dürfen es wohl ein religiöses Gefühl nennen, welches die Künstler beseelte, wenn sie die Bilder der Götter in idealer Schönheit darzustellen strebten: es war die Ueberzeugung, daſs die Götter bei ihrer Menschenähnlichkeit doch übermenschlichen Wesens seien und wie in allen andern Eigenschaften, so auch in der Schönheit das Maſs der Sterblichen weit überragten, wie dies ja auch die homerischen Gedichte aussprechen, und Heraklit gesagt hat, daſs der vollkommenste Mensch im Vergleich zu der Gottheit wie in allen andern Stücken, so auch in der Schönheit nur ein Affe sei[3]). Und wenn nun der Anthropomorphismus die Religion des Künstlers zu jenem Streben nach idealer Darstellung anregte, so dürfen wir uns überzeugt halten, daſs auch die in diesem Sinne geschaffenen 183 Kunstwerke in den Seelen empfänglicher Beschauer die entsprechenden Empfindungen erweckten, wie es ja auch ausdrücklich bezeugt ist. In solchem Sinne ist es wohl erlaubt die Religion der Griechen eine Kunstreligion zu nennen, und nur das ist zu miſsbilligen, wenn man sie lediglich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet[4]) und damit ihr eigentliches und ursprüngliches Wesen zu begreifen meint, welches vielmehr in Naturvergötterung bestand und deswegen auch Götter hatte, die nach keinem sittlichen Maſsstabe zu messen waren, woher denn auch die Künstler nicht bloſs zu solchen Werken, die durch den Ausdruck sittlicher Schönheit und Würde eine veredelnde und erhebende Wirkung ausüben konnten, sondern auch zu solchen veranlaſst wurden,

1) Vgl. Liv. XLV 28 (*Aemilius Paullus*) *Jovem velut praesentem intuens motus animo est.* Quintil. XII 10, 9 *cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.*

2) Aristot. Polit. I 2, 15.

3) Hom. Od. V 211. 216. Heraklit bei Plat. Gr. Hipp. S. 289 B.

4) Vgl. dagegen Overbeck *Verhandlungen der Philologenversammlung in Augsburg* (1862).

deren Schönheit von anderer Art war und auf andere Weise wirkte. Es wird berichtet, wie Götterbilder durch ihren Reiz in unreinen Gemüthern auch gemein sinnliche Regungen erweckt haben[1]); und wenn davon auch nur vereinzelte Beispiele vorkamen, allzugroſs werden wir uns auch die Zahl derer nicht vorstellen dürfen, welche für die veredelnden Einwirkungen einer sittlichen Schönheit empfänglich waren. Auf die Masse des Volkes war diese Einwirkung schwerlich groſs und nachhaltig; sie wurde durch andere Interessen überwogen.

Die ältesten Cultbilder waren, wie gesagt, Holzbilder. Auch in späteren Zeiten wurde dieses Material keineswegs gänzlich verschmäht; Pausanias nennt namentlich Ebenholz, Cypressen, Cedern, Eichen, Smilax, Lotos, und führt als singuläres Beispiel das Hermesbild zu Kyllene in Arkadien an, welches aus Thyonholz war[2]). Die Wahl der Holzart wurde, wenigstens öfters, nicht bloſs durch Dauerhaftigkeit oder Kostbarkeit, sondern auch durch gewisse Beziehungen bestimmt, in welchen der Baum zu der Gottheit stand. So war z. B. auf Naxos das Bild des Dionysos Bakcheus, oder wenigstens das Antlitz, aus Weinrebenholz, das des Dionysos Meilichios aus Feigenholz, weil man unter jenem Namen den Weingott, unter diesem den Geber des Feigenbaums verehrte[3]). Ein Bild des Asklepios zu Sparta war aus dem Holz einer Weidenart, Agnos, die man als diesem Gotte besonders werth ansah[4]). Als die Epidaurier der Damia und Auxesia einen Cult einrichteten und Bilder der beiden Göttinnen aufstellen wollten, so fragten sie bei dem delphischen Orakel an, ob sie diese aus Erz oder aus Marmor machen lassen sollten, das Orakel aber antwortete, sie sollten Olivenholz dazu wählen, und sie erbaten sich nun dies aus Attika, weil sie die dortigen Oelbäume für besonders heilig hielten[5]). Indessen sind der Beispiele dieser Art doch zu wenige, als daſs wir solche Rücksichten als Regel ansehen könnten.

Erzbilder hatte man kaum vor der 50. Olympiade. Als das älteste

1) Plin. H. N. XXXVI 5, 21. Lukian amor. 13. 15 ff. imag. 4. Athenai. XIII 84 S. 605 F. Ailian V. G. IX 39. Philostr. Leb. d. Apoll. VI 40.

2) Pausan. VIII 17, 2. Thyon ist der Lebensbaum, vgl. Blümner *Gewerbe und Künste* II S. 277. Lotos ist ein von Linné Celtis australis genannter Baum mit sehr hartem Holz, aus dem namentlich auch Flöten gemacht wurden. Smilax ist der Taxusbaum. Ueber die von den griechischen Künstlern bearbeiteten Stoffe nach Pausanias hat Schubart gehandelt *N. Rhein. Mus.* XV S. 84 ff.

3) Athenai. III 14 S. 78 C.

4) Pausan. III 14, 7. Schol. Nikand. Theriak. 861, wo ῥάμνος genannt wird, nach P. nicht eben von ἄγνος verschieden.

5) Herod. V 82.

unter allen wird ein Bild des Zeus zu Sparta genannt, das aber noch nicht gegossen, sondern aus gehämmerten Stücken zusammengesetzt gewesen, und als dessen Verfertiger wird Klearchos aus Rhegion, ein Schüler des Dipoinos und Skyllis bezeichnet[1]; diesen selbst aber in anderer Quelle bereits ein vergoldetes Erzbild des Herakles zugeschrieben, das aus der Beute des Kroesos in den Besitz des Kyros gelangt sei[2]. In ein höheres Alter hinauf reichen die Götterstatuen aus Marmor, der auch in der Folgezeit das vorzugsweise verwendete Material blieb. Nicht selten wurden auch Götterbilder aus Holz und Marmor zusammengesetzt, indem man an einen hölzernen Rumpf Kopf, Arme und Füfse von Marmor ansetzte. Solche Bilder heifsen Akrolithen[3]. Oefters endlich wurde ein Kern von Holz mit Elfenbein und Gold überzogen, χρυσελεφάντινα ἀγάλματα. In dieser Weise arbeitete der gröfste Götterbildner Pheidias seine Colossalstatuen der Pallas Parthenos auf der Burg zu Athen, des Zeus im Tempel zu Olympia, und andere. Sehr häufig endlich waren auch Götterbilder von Thon[4], wie solche jetzt schon aus der ältesten Zeit in den zahlreichen namentlich in Mykene gefundenen Terracottaidolen vorliegen, die man wenigstens zu einem grofsen Theile als Götterbilder anzusprechen berechtigt ist[5], wenn auch nicht als Cultbilder, wenigstens nicht für öffentliche Verehrung. Für den Privatcultus dienten bisweilen auch Wachsbilder. Gemälde als Cultusbilder in Tempeln aufzustellen war nicht Sitte[6], so häufig sie auch als Anathemata, als Weihgeschenke zum Schmuck der Heiligthümer vorkamen. Nur der im 185 Hause geübte Privatgottesdienst mochte sich wohl auch mit einem gemalten Bilde der Gottheit begnügen.

Der allgemeine Name für die in den Heiligthümern aufgestellten Cultbilder ist ἄγαλμα[7], welcher keineswegs blofs für die auf Schönheit

1) Pausan. III 17, 6.

2) Moses v. Chor. II 12. Ueber die Unsicherheit des Zeitansatzes vgl. Robert *archäol. Märchen* S. 18ff.

3) Vgl. Schubart a. a. O. S. 108ff.

4) Z. B. zu Tritaia die Bilder der gröfsten Götter, Pausan. VII 22, 9.

5) Bedenken dagegen freilich äufsert Reisch a. a. O. S. 68ff.

6) Alle Stellen, die von C. J. Ansaldus *de sacro et publ. ap. ethnicos pictarum tabularum cultu* (Vened. 1753) dafür angeführt werden, beziehen sich nur auf anathematische Tempelbilder.

7) Ein Holzbild heifst eigentlich ξόανον. Auch βρέτας, was in classischer Prosa nicht vorkommt, scheint von Holzbildern verstanden werden zu müssen, und ist schwerlich, wie die Grammatiker meinen, von βροτός abzuleiten, wenn auch eine sichere Etymologie noch nicht gefunden ist. Verschiedene Ableitungen aus dem Sanskrit geben Curtius bei Overbeck *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1864 S. 248 und Bugge *Ztschr. f. d. vergl. Sprachw.* XIX S. 447. Im jüngeren Sprachgebrauch, was

Anspruch machenden Kunstwerke der späteren Zeit, sondern auch für die rohen und ungestalten Arbeiten der früheren Periode gebraucht wird. Er deutet nicht sowohl dies an, dafs man durch die Bilder das Heiligthum zu schmücken, als dafs man die Götter durch sie zu ehren und zu erfreuen meinte[1]), und dies geschah denn auch bei den unschönsten Holzbildern dadurch, dafs man sie auf mannichfache Art ausschmückte, sie bemalte, bekleidete, mit allerlei zum Theil sehr kostbarem Putz versah[2]), ganz so wie es heutzutage in katholischen Kirchen mit den Marien- und Heiligenbildern zu geschehen pflegt. Sie hatten ihre förmliche Garderobe, und ein oft zahlreiches Cultpersonal hatte ihre Toilette zu besorgen.

Ein Bild, welches als Gegenstand des Cultus dienen sollte, mufste dazu mit gewissen Cärimonien eingeweiht werden, über die es sehr specielle Vorschriften gegeben zu haben scheint[3]), von denen jedoch keine genaueren Angaben auf uns gekommen sind. Der griechische Ausdruck, ἱδρύειν, ἵδρυσις, besagt buchstäblich nichts weiter als die Aufstellung oder Einsetzung des Bildes an die Stelle, wo es verehrt werden soll, und unsere Zeugnisse lehren uns nur, dafs dabei Opfer angestellt wurden, die ohne Zweifel nach Beschaffenheit des Gottes oder des 186 Cultus verschieden waren. Galt es einem der geringeren Götter oder einem häuslichen Cultus, so mochten unblutige Opfer genügen, und es werden namentlich Töpfe mit gekochten Hülsenfrüchten erwähnt[4]). Bei der Einsetzung eines Zeus Ktesios, d. h. des Schützers und Mehrers der Habe, der mit häuslichem Cult in den Vorrathskammern verehrt wurde[5]), wobei aber ein eigentliches Bild des Gottes nicht üblich war, wurde ein neuer noch ungebrauchter Kadiskos, thönernes Gefäfs mit einem Deckel, gebraucht, dessen Henkel man mit weifser Wolle um-

Overbeck S. 244 ff. nicht bestreiten durfte, heifst ein Tempelbild auch ἕδος als Sitz eines Numen, vgl. Welcker *Sylloge epigr.* p. 4. *Götterlehre* II S. 122 f.

1) Lex. Seguer. S. 328, 9 ἀγῆλαι, τιμῆσαι τὸν θεόν. Plat. Ges. XI S. 931 τῶν δὲ (θεῶν) εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμεθα, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν. Auch ein geschmücktes Opferthier ist ein ἄγαλμα für den Gott, Hom. Od. III 438, und die Gaben, die den Verstorbenen ins Grab mitgegeben werden, heifsen bei Eurip. Ras. Her. 703 u. Alkest. 613 νεκρῶν ἀγάλματα. Im allgemeinen vgl. Ruhnken zu Timai. S. 4 ff.

2) Vgl. Müller *Archäol.* § 69.

3) Dergleichen Vorschriften enthielt z. B. das ἐξηγητικόν des Antikleides, aus welchem Athenaios XI S. 473 C Einiges mitgetheilt hat. Vgl. Wolff zu Porphyr. de philos. ex orac. S. 206 ff.

4) Schol. Aristoph. Plut. 1198. Fri. 923.

5) Es gab aber auch öffentliche Tempel oder wenigstens Altäre des Zeus Ktesios, Pausan. I 31, 4. Antiphon I 16.

wand. Der Weihende umband, wie es scheint, seine rechte Schulter und seine Stirne mit wollenen Fäden, und that dann in das Gefäfs ein Gemisch von allerlei Früchten mit reinem Wasser und Oel hinein, welches Ambrosia genannt wurde[1]). Die Einsetzung eines gröfseren Gottes für den öffentlichen Cultus wurde mit feierlichen Processionen vorgenommen, indem man das Bild unter Fackelschein und mit Gesängen an die bestimmte Stelle brachte und vor ihm opferte[2]). In Athen war es Gebrauch, dafs dabei ein mit Weizen und Honig gefülltes Gefäfs dem Opferthier aufgesetzt wurde[3]). Es ist aber ohne Zweifel anzunehmen, dafs man die Aufstellung nicht werde vorgenommen haben, ohne sich vorher sei es durch Befragung des Orakels sei es durch andere Zeichen vergewissert zu haben, dafs die Gottheit diese Aufstellung ihres Bildes auch gutheifse, und geneigt sei die ihr vor demselben erwiesene Verehrung anzunehmen und den Verehrenden ihre Gnadenerweisungen zukommen zu lassen. In späteren Zeiten ist mehrmals von einer τελεστική, einer theosophischen Lehre von der Einweihung der Götterbilder die Rede[4]), welche angab, mit welchen Cärimonien man sie zu weihen, und was für symbolische Zeichen, Attribute und Charaktere man an ihnen 187 anzubringen habe, damit sie vom göttlichen Numen erfüllt würden und sich dann ihren Verehrern, namentlich z. B. durch Offenbarungen, wirksam erwiesen. Diese Telestik gehört nun freilich erst den spätesten von theurgischem Aberglauben erfüllten Zeiten an; aber dafs auch in der classischen Zeit dem Volksglauben die Cultbilder für etwas mehr als für blofse Symbole und Erinnerungsmittel an die Gottheit galten, ist aus vielen Zügen unverkennbar. Die Verständigen mochten sie so betrachten[5]); das Volk meinte in den Bildern, wenn auch nicht die Götter selbst, doch wenigstens etwas Göttliches zu besitzen. Ein göttliches Numen erfüllte sie und übte von ihnen aus seine Wirkungen, so dafs, wo die Bilder waren, auch die Gottheit mit ihrer Kraft gegenwärtig war. Pausanias sagt von einem Bilde des Apollon bei Ma-

---

1) Athenai. a. a. O. Doch ist die Angabe wegen der verderbten Lesart der Stelle nicht deutlich.

2) Vgl. Aristoph. a. d. a. O. mit Petersen *Ztschr. f. d. AW.* 1857 S. 324ff.

3) Phot. u. ὄμπνην, wo ἐπιθέντες τῷ ἱερείῳ für τὸ ἱερεῖον zu lesen. Was sonst von Bötticher *Tektonik* II² S. 429ff. über die Gebräuche bei der ἵδρυσις vorgebracht worden, ist unbrauchbar, da es theils auf römischen, nicht griechischen, oder wenn auf griechischen Quellen, doch nur auf solchen der spätesten Zeiten beruht.

4) Porphyr. bei Euseb. pr. evang. V 12ff. und die Stellen aus Proklos u. A. bei Lobeck *Aglaoph.* p. 108 und 729f.

5) Vgl. Max. Tyr. diss. VIII 2. Cic. d. n. d. I 27, 77.

nesia am Maiander, daſs er Kraft habe zu jeglichem Werke[1]); zu Pellene hatte man ein altes Holzbild der Athene, welches ebenfalls, aber nur zum Unheil kräftig war. Gewöhnlich stand es unberührt im verschlossenen Heiligthum; wenn es aber einmal von der Priesterin aufgenommen und herausgetragen wurde, so schaute Keiner es an, sondern alle wandten sich ab; denn sein Anblick war nicht bloſs den Menschen verderblich, sondern machte auch die Bäume unfruchtbar, und die Früchte fielen ab, wohin es getragen wurde[2]). Aus diesem Glauben an die in den Bildern gegenwärtige Kraft der Gottheit erklärt es sich auch, daſs man das Wohl und Wehe des Staates an den Besitz gewisser Götterbilder geknüpft glaubte. Diesem Glauben entsprechend dichtete Sophokles in einer Tragödie Ξοανηφόροι, daſs die Götter, als Troias schicksalsbestimmte Eroberung bevorstand, ihre Bilder selbst aus der Stadt hinweggetragen, zum Zeichen daſs sie ihr nun nicht mehr schützend nahe sein würden[3]). Als die Epheser von Krösos belagert wurden, so verbanden sie die Stadtmauer durch Stricke mit dem Tempel der Artemis, um sie desto sicherer dem Schutz der hier gegenwärtigen Gottheit anzuempfehlen[4]). Auch legte man hier und da den Götterbildern Fesseln an, um so die Gottheit festzuhalten[5]). Daſs ferner die Götterbilder weinten, schwitzten u. dgl.[6]), kam im Alterthum ebensogut vor, 188 als dergleichen heutzutage hier und da von den Heiligen- und Muttergottesbildern gesagt wird. Und wie auch Verständige diesen Glauben des Volkes von der in den Bildern gegenwärtigen Gottheit bisweilen zu benutzen wuſsten, kann das Beispiel des Epameinondas zeigen, welcher vor der Schlacht bei Leuktra einem in der Nähe befindlichen Bilde der Athene in der Nacht den Schild, den es zu seinen Füſsen hatte, an den linken Arm hängen lieſs, damit am andern Morgen seine Leute dies als ein Zeichen ansehen sollten, daſs die Göttin selbst sich zum Kampfe für sie gerüstet habe[7]). Von Bildern, die man in die Schlacht mitnahm, auch von Fremden entlieh, um sich ihrer Hülfe zu versichern, ist schon oben die Rede gewesen. Und wie wir gesehen haben, daſs die verschiedenen Beinamen und Attribute eines Gottes Veranlassung gaben, ihn gleichsam in mehrere Personen zu spalten, so gaben auch die Bilder nicht weniger Anlaſs dazu, etwa wie wenn Einer heutzutage

1) Pausan. X 32, 6. 2) Plutarch Arat. 32.
3) Schol. Aisch. Sieb. 304. 4) Herod. I 26.
5) Schol. Pind. Ol. 7, 95. Macrob. Sat. I 8. Lobeck p. 275.
6) Vgl. Cic. de div. I 34, 74. Herod. VII 140. VI 82. Diod. XVII 10. Plutarch Alex 14. Timol. 12. Augustin d. civ. dei III 11 Welcker *Götterl.* II S. 121 f.
7) Diodor XV 53. Polyain Strat. II 3, 12.

die Mutter Gottes zu Loreto von der zu Rom oder anderswo unterscheidet. Endlich wenn es wahr ist, daſs in Neapel der heilige Januarius, wenn er nicht thut was das Volk von ihm erwartet, als vecchio ladrone, birbone, scellerato gescholten, auch wohl geschlagen wird, in Spanien das Bild der Jungfrau ins Wasser geworfen und Schimpfreden gegen sie ausgestoſsen werden, so dürfen wir uns nicht wundern, aehnliches auch im Heidenthum zu finden, wenigstens gegen die Götter niederer Ordnung. Bei Theokrit sagt ein Hirte zum Pan, wenn er ihm seine Wünsche erfülle, so sollen ihn auch die Knaben nicht mit Meerzwiebeln peitschen, im entgegengesetzten Falle aber solle er zerkratzt und auf Nesseln gebettet werden[1]), und in einer aisopischen Fabel wird das Bild eines Gottes, weil er taub gegen die Bitten seines Verehrers ist, in Stücke geschlagen[2]).

4. Cultlocale.

Nach der Mythologie haben die Götter ihren eigentlichen Wohn-189 sitz gröſstentheils auf dem Olymp, den die homerischen Gedichte als einen hoch in den Aether hineinragenden Berg darstellen, wo die Stadt und die Wohnungen der Götter von Hephaistos erbaut sind, den aber die folgende Zeit für den die Erde überwölbenden Himmel nimmt; zum Theil aber wohnen sie in den ihrer besonderen Herrschaft unterworfenen Gebieten der Welt[3]), wie in der Tiefe des Meeres Poseidon und Amphitrite, Nereus und die Nereiden, an den Quellen der Ströme und Bäche Fluſsgötter und Nymphen, in Wäldern und auf Bergen Dryaden, Oreaden und andere, im Innern der Erde die Götter der Unterwelt[4]). Alle aber, oder fast alle, haben auſser ihren eigentlichen Woh-

1) Theokrit 7, 106.

2) Aisop Fab. 21 Fur. Babr. F. 119.

3) Bei Homer, Il. XV 185, sagt Poseidon, indem er von der Theilung der Welt redet, und wie dem Zeus der Himmel, ihm das Meer, dem Hades die Unterwelt zugefallen sei: γαῖα δέ τοι κοινὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος. Daſs die Erde allen gemeinsam sei, bezieht sich, wie Welcker I S. 163 richtig bemerkt, darauf, daſs allen auf der Erde ein Cultus erwiesen wird; weil nämlich alle auf die Erde und die irdischen Dinge so oder so einwirken und den Menschen Gutes oder Uebles zufügen können. Der Olymp aber heiſst allen gemeinsam, weil hier die allgemeinen Götterversammlungen stattfinden, und weil auch solche, die sich gewöhnlich in ihren besonderen Gebieten aufhalten, doch wenigstens groſsen Theils auch olympische Wohnungen haben, Il. XI 77.

4) Καταχθόνιοι, Il. IX 457, oder χθόνιοι, Hes. Th. 767. W. u. T. 465. Spätere, wie Porphyr. de antr. nymph. 6, unterscheiden χθόνιοι und ὑποχθόνιοι, auf der Erde und

nungen noch manche andere Plätze, wo sie gern und lange zu weilen pflegen, bisweilen auch abwechselnd, so daſs sie zu gewissen Zeiten sich an diesem, zu andern an jenem Orte aufhalten[1]). Lieblingsplätze sind ihnen natürlich diejenigen, wo sie als Hauptgötter verehrt werden[2]); in jedem Lande aber giebt es gewisse Orte, die ihnen vor andern zu- 190 sagen und genehm sind, und wo man also hoffen darf, daſs sie am meisten geneigt sein werden sich dem Anrufenden zu nahen. Denn daſs sie sich nahen mögen, ist die erste Bitte, die der Anrufende an sie zu richten pflegt[3]). Solche Orte sind im Allgemeinen vorzugsweise auf Bergen und Anhöhen, in Wäldern und Hainen, von den gemeinen dem alltäglichen Verkehr der Menschen dienenden Localitäten abgesondert. Daher wurden denn auch die Cultstätten gerne an solchen errichtet; manche Götter haben von ihren auf Höhen belegenen Heiligthümern den Beinamen ἀκραῖοι[4]); Wälder und Haine waren durch ihre geheimniſsvollen Schatten geeignet, in der Seele die Ahnung göttlicher Nähe zu erwecken; auch wo ein einzelner Baum sich durch Gröſse und Schönheit auszeichnete, mochte dies als ein Beweis göttlicher Vorliebe angesehen werden[5]). Grotten eigneten sich zu Lieblingsplätzen für die Erd-

---

unter der Erde waltende. Die verschiedenen Ansichten neuerer Mythologen über die chthonischen Götter zu mustern ist hier nicht der Ort.

1) Daher ἐπιδημίαι und ἀποδημίαι der Götter, wie namentlich des Apollon, der Winters von Delphi abwesend sein und bei den Hyperboreern weilen sollte, nach Menand. de encom. I 4 bei Walz Rhetor. IX S. 140. Vgl. auch Spanheim zu Kallim. H. Apoll. 13 und Preller-Robert I S. 244.

2) Nach einer öfters erwähnten Dichtung haben die Götter, als sie nach Zeus Thronbesteigung das Regiment ordneten, auch die Länder unter sich verloost, Plat. Kritias S. 109 B. Pindar Ol. 7, 55 (101). Dies ist der κλῆρος ὁ μυθευόμενος ἐν Σικυῶνι, Heraklit Alleg. Hom. 41. Daher z. B. τοῖσι θεοῖσι οἳ Περσίδα γῆν λελόγχασι, Herod. VII 53 und ähnliches öfter. Die Legende lieſs die Götter zum Theil auch in ihren Lieblingsländern geboren sein, wie Zeus auf Kreta, Hera auf Samos, Apollon auf Delos, Hermes in Arkadien u. s. w., der Volksglaube aber war geneigt, auch Eine Gottheit nach den verschiedenen Orten ihres Cultus, womit denn vielfältig auch verschiedene Auffassungen ihres Wesens verbunden waren, gleichsam in mehrere Personen zu spalten. Vgl. oben S. 145.

3) Beispiele sind überall, und wenn Anrufungen, wie δεῦρ' ἐλθὲ und ähnliche, später wohl nur, wie z. B. bei Aristoph. Ritt. 559. 586. Thesm. 1136, als Formeln gebraucht wurden, so dachte man doch ursprünglich gewiſs an eine persönliche und leibliche, wenn auch unsichtbare Gegenwart der Götter. Vgl. Il. I 67. 423. Od. III 435. Hymn. Dem. 28.

4) Belege s. in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* u. d. W. Dazu R. Beer *Heilige Höhen der Griechen und Römer* (Wien 1891).

5) *Prisco ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque eborea simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus,* Plin. H. N. XII 1, 3.

göttin Rhea, die im Erdschofse waltet[1]), oder für die Nymphen, die dort im stillen Dunkel schaffen und weben[2]), Erdspalten zu Heiligthümern der unterweltlichen Götter, zu deren Reiche sich hier der Eingang zu öffnen schien[3]); und manche Orte gab es, die durch irgend eine auffallende Eigenthümlichkeit sich als würdig darstellten von Göttern besucht zu werden, oder auch solche, wo sie selbst durch irgend ein Zeichen ihre Gegenwart und Kraft auf eine sichtbare Weise offenbart hatten, wie z. B. wenn dort ein Blitz in die Erde gefahren war, die deswegen auch ἐνηλύσια genannt wurden[4]).

191 Dafs man solche Locale, wo sie vorhanden waren, auch vorzugsweise gern zu Cultstätten wählte, ist natürlich; aber ebenso versteht es sich von selbst, dafs nicht alle Cultstätten nur an solchen errichtet werden konnten. Denn entweder gab es ihrer überhaupt nicht, oder wenigstens nicht dort, wo man aus andern Gründen eine Cultstätte nicht entbehren mochte. Auch innerhalb der Städte durfte es ja nicht an solchen fehlen, und man mufste deswegen bei Anlage der Heiligthümer in diesen zufrieden sein sie nur so anzulegen, dafs sie der Götter nicht unwürdig erschienen. Der Platz für ein Heiligthum, sagt Aristoteles, mufs eine ausgezeichnete und gegen die benachbarten Theile der Stadt abgesonderte und geschützte Lage haben; und ebenso läfst Xenophon den Sokrates sagen: am schicklichsten ist ein solcher Platz, der zugleich in die Augen fällt, und doch vom Menschengewühl abgesondert ist[5]). — In Athen befanden sich die meisten und namentlich die ältesten Heiligthümer auf der Akropolis und in den dieser zunächst gelegenen Theilen der Stadt[6]). Athen war ursprünglich auf die Akropolis und deren nächste Umgebung beschränkt gewesen, und hatte sich erst allmählich durch Anbau erweitert; die Akropolis war daher der Theil der Stadt, wo die Schutzgöttin und die nächst ihr verehrten Gottheiten ihre eigentliche und natürliche Cultstätte hatten. Aehnliches dürfen wir überall annehmen, wo ähnliche Verhältnisse stattfanden: die Burgen, als die Mittelpunkte und Kerne, um welche sich die Städte angesetzt hatten, enthielten die Heiligthümer der Schutz-

1) So war bei Methydrion in Arkadien ein σπήλαιον τῆς Ῥέας, welches nur die Priesterinnen der Göttin betreten durften, Pausan. VIII 36, 3.

2) Am bekanntesten ist aus Homer die Grotte der Nymphen auf Ithaka, über die uns Porphyrios seine tiefsinnigen Grübeleien vorgetragen hat.

3) Vgl. C. F. Hermann *quaestt. Oedipod.* p. 102.

4) Pollux IX 41. Etym. M. S. 341, 9. Sie waren ἀνέμβατα, Plutarch Pyrrh. 29.

5) Aristot. Polit. VII 1, 1. Xenoph. Memor. III 8, 10.

6) Thukyd. II 15.

gottheiten. — Götter, die man als Beschützer der Märkte und Versammlungen verehrte, θεοὶ ἀγοραῖοι[1]), erhielten naturgemäfs auch ihre Heiligthümer an den Versammlungsplätzen. Den Gottheiten des Rathes wurden wenigstens Altäre in den Rathhäusern selbst errichtet[2]), und seitdem die Heerdgöttin Hestia als die Göttin auch des städtischen Vereins betrachtet wurde[3]), bekam auch sie ihren Platz in dem Gebäude, wo die Prytanen sich zur Wahrnehmung ihres Amtes versammelten, 192 im Prytaneion, als dem gemeinsamen Heerde des Staates[4]). — Auch die Strafsen der Stadt wurden unter den Schutz der Götter, namentlich des Hermes oder des Apollon gestellt, und deswegen auch diesen, besonders wo mehrere Strafsen in einander mündeten, Heiligthümer errichtet, an welchen Andächtige ihnen ihre Verehrung bezeugen mochten[5]). Manche Tempel legte man aus besondern Rücksichten vor der Stadt an; wie z. B. die Tempel der Eileithyia, um nach einer Bemerkung des Aristoteles den Schwangeren, die dort ihre Andacht verrichteten, Veranlassung zu einer ihnen zuträglichen Bewegung zu geben, sich gewöhnlich in einer mäfsigen Entfernung vor den Thoren befanden[6]). An den Landstrafsen gab es theils Hermen, die hier und da zugleich als Wegweiser dienten, aber doch auch als Heiligthümer, wenngleich nicht als eigentliche Cultstätten galten, theils an Scheidewegen Hekateia, Bilder der Hekate ἐνοδία und τριοδῖτις, mit Altären davor und kleinen Nischen darüber[7]). Auch an den Grenzen, deren Unverletzlichkeit die Götter zu beschützen hatten, wurden bisweilen Heiligthümer errichtet, entweder dem Zeus ὅριος, der als allgemeiner

---

1) Vgl. Eustath. zur Il. I 54. Pausan. III 11, 9. V 15, 4 und die weiteren Belege bei Wentzel in Pauly-Wissowa *Realencycl.* u. d. W. Aber auch die ἀγώνιοι θεοί bei Aischylos darf man mit Eustath. zur Il. XXIV 1 S. 1335, 58 hierher ziehen, da ἀγών ursprünglich nur die festliche Versammlung bedeutete.

2) Vgl. oben Bd. I S. 239 u. 405.

3) Erst nach der homerischen Zeit, wie es scheint, da Homer weder von der Göttin Hestia noch von der Heiligkeit des Heerdes etwas weifs, wogegen Od. XIV 159 u. die Parallelstellen nichts beweisen können.

4) Ἑστία πρυτανῖτις, Athenai. IV 32 S. 149 D, wo von dem Stiftungsfeste der Stadt Naukratis die Rede ist, welches γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος hiefs. Ἑστία πρυτανεία in einer späteren Inschrift, C. I. G. n. 2347 k Z. 11. Dafs eigene Tempel der Hestia nicht nachzuweisen sind, bemerkt Preuner *Hestia* S. 263, wohl aber werden ἱερά von ihr erwähnt im Peiraieus C. I. A. II n. 589, Olympia Xenoph. Hell. VII 4, 31, Hermione Pausan. II 35, 1.

5) Ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι bei Eurip. Ion 196.

6) Aristot. Polit. IV 14, 9 mit Curtius *Zur Geschichte des Wegebaues* = *Ges. Abhandl.* I S. 41.

7) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 1336f.

Grenzgott diesen Beinamen führt[1]), oder andere, wie uns ein Hermaion an der Grenze zwischen Megalopolis und Messenien, und ein anderes zwischen Lampsakos und Parion erwähnt wird[2]). Kurz, es gab überall wie in den Städten so auf dem Lande Heiligthümer in grofser Zahl, und mehr vielleicht als heutzutage in irgend einem Lande Kirchen und Capellen, Crucifixe, Heiligen- und Muttergottesbilder gefunden werden.

Da sich der Cultus der Gottheit vorzugsweise in Darbringung von Opfern erweist, so ist eine hiefür geeignete Vorrichtung das allgemeinste und wesentlichste Erfordernifs, ohne welches eine Cultusstätte nicht füglich sein kann. Diese Vorrichtung ist der Altar, dessen griechischer Name βωμός eigentlich nichts weiter als eine Erhöhung 198 über dem Boden bedeutet[3]). Solche Erhöhungen mochten in der frühesten Zeit auf sehr einfache Weise, etwa aus aufeinandergelegtem Rasen, erbaut werden, wie sie von römischen Dichtern auch noch späterhin wenigstens zum Behuf von ländlichen Privatopfern erwähnt werden[4]). Theokrit redet einmal von aufgehäuftem Reisig, welches als Altar gedient habe, und bei Apollonios errichten die Argonauten, wenn sie bei ihren Landungen ein Opfer darbringen wollen, die Altäre aus zusammengehäuften Steinen, wie sie am Ufer zu liegen pflegen[5]). Auch in der geschichtlichen Zeit wurde bei dem boiotischen Feste der Daidala ein Altar nur aus Holzscheiten errichtet, die dann mit dem Opfer zugleich verbrannten[6]), und zu Elis wurden zu gewissen Opfern einige Altäre auf dem Markte leichthin erbaut, die aber nicht lange bestanden, weil sie nur zu vorübergehendem Gebrauch bestimmt waren; das Material wird von dem Berichterstatter nicht angegeben[7]). Solche Altäre aber, die zu beständigem Gebrauch dienen sollten, waren in der Regel von Steinen erbaut, obwohl es auch hiervon einzelne Ausnahmen gab. Dem lykaiischen Zeus war auf dem Gipfel des Berges, von dem der Gott den Beinamen hat, ein Altar nur aus aufgeworfener

1) Plat. Ges. VIII S. 842 E.

2) Pausan. VIII 34, 6. Polyain Strat. VI 24.

3) Dafs βωμός in ältester Verwendung den Götterthron bedeute, bzw. dessen Verbindung mit einem Opfertisch, und dafs somit als die ältesten Altäre die in Stufenform zu betrachten seien, sucht Reichel in der S. 185 A. 6 a. Schrift nachzuweisen, aber seine Beweisführung ist als verunglückt zu bezeichnen.

4) Z. B. Horat. Od. I 19, 13. Vergil Aen. XII 118. Ovid. Met. XV 574. Trist. V 5, 9. Dafs bei Griechen dergleichen nicht vorkommen, ist gewifs nur zufällig. Doch ist bei Apulei. Met. VII 10 die Scene in Griechenland.

5) Theokrit 26, 3. Apollon. I 402. 1123. II 696.

6) Pausan. IX 3, 7.

7) Paus. VI 24, 3.

Erde errichtet, auf welchem ihm geheimnifsvolle Opfer dargebracht wurden[1]). Auf Delos zeigte man einen aus Ziegenhörnern errichteten Altar, der zu den sieben Wunderwerken der Welt gerechnet wurde, und von dem die Legende sagte, dafs ihn Apollon selbst aus den Hörnern der von der Artemis erlegten wilden Ziegen aufgebaut hätte[2]). Auf dem höchsten Gipfel des Ainos (jetzt Monte nero) in Kephalonia fand ein neuerer Reisenden einen Altar aus Knochen und Asche aufgehäuft[3]). Altäre aus der Asche der verbrannten Opfer hatte man an mehreren Orten, zu Pergamon, auf Samos, in Olympia, in Theben, wo Apollon, dem er geweiht war, davon auch den Beinamen des Aschen-Apollon, Ἀπόλλων σπόδιος, trug; ja zu Didymoi bei Milet war ein Altar, von dem man behauptete, dafs er von Herakles aus dem geronnenen Blute der Opferthiere gebildet sei[4]).

Die Gestalt der Altäre war verschieden, bald rund, öfter viereckig 194 und dann meist quadratisch, bisweilen auch länglich; und wie Jehovah dem Moses befiehlt[5]), Hörner an den vier Ecken des Altars zu machen, so zeigen auch die Abbildungen von Altären auf griechischen Vasen öfters hornförmige Hervorragungen, die aber wohl nicht dem Zwecke dienten, bei feierlichen Schwüren angefafst zu werden[6]), oder Kränze und Binden zu tragen, die man daran aufhängte, sondern sich aus den Voluten des ionischen Säulencapitäls entwickelt hatten, wie sie auf neuerdings gefundenen Altären deutlich zu erkennen sind[7]). Uebrigens boten die Seiten des Altars Raum zu manchen schmückenden Sculpturen, wie sie dem Geschmack der Erbauer oder der Bedeutung des Cultus gemäfs waren. Es gab sehr kleine und einfache, es gab sehr grofse und prachtvolle Altäre. Meistens standen sie nicht auf ebener Erde, sondern auf einem in Stufen getheilten Unterbau, der bei einigen von sehr beträchtlicher Höhe und entsprechendem Umfange war, wie

---

1) Pausan. VIII 38, 7.

2) Kallimach. Hymn. Apoll. 60 u. dazu Spanheim.

3) S. Welcker *Götterlehre* I S. 171.

4) Pausan. V 13, 8. 14, 8. 10. 15, 9. IX 11, 7. V 13, 11. In Pergamon wie in Olympia ruhte die aus Asche gebildete Opferstätte auf steinernem Unterbau, vgl. H. Schrader *Sitzber. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1899 S. 612 ff.

5) II Mos. 27, 2. Vgl. dazu den Commentar von Dillmann — Ryssel, auch Bähr *Symbolik. d. mos. Cultus* I S. 474 ff. Nowack *hebräische Archäologie* II S. 18.

6) Varro bei Macrob. Sat. III 2, 8 wollte sogar das lat. *ara*, alt *asa*, von *ansa* herleiten, *quod esset necessarium a sacrificantibus eam teneri.* Βωμὸς κεραοῦχος heifst ein solcher Altar bei Antipater, Anthol. Pal. VI 10, 3.

7) Vgl. hierüber wie über alle anderen einschlagenden Fragen die Nachweisungen von Reisch in Pauly-Wissowas *Realencyclopädie* u. d. W. Altar.

wir schon in einem früheren Abschnitt des grofsen Zeusaltars zu Olympia erwähnt haben, der einen Umfang von 125 F. und eine Höhe von 22 F. hatte[1]). Ein marmorner Altar von 40 F. Höhe gehörte zu den Merkwürdigkeiten von Pergamon[2]); der mächtige Unterbau und die den Altar umgebende Säulenhalle waren mit Sculpturfriesen geschmückt, von denen bekanntlich beträchtliche Theile durch die deutschen Ausgrabungen wieder ans Licht gebracht worden sind. Vom profanen Raum wurde der Altar durch eine Umfriedigung abgesondert, die bald in einer niedrigen Mauer, θριγκός[3]), bald nur in einer umhergezogenen Kette oder Seil, περισχοίνισμα, bestand, wie z. B. bei dem Altar der zwölf Götter auf dem Markt von Athen[4]). Und sowie dieser Altar zwölf Göttern gemeinschaftlich geweiht war, so gab es auch anderswo Altäre mehrerer Götter, die dann θεοὶ σύμβωμοι oder ὁμοβώμιοι heifsen. Auch Altäre aller Götter werden hier und da erwähnt[5]). — Die Altäre der Heroen und der unterirdischen Gottheiten waren niedriger als die 195 der oberen Götter, und werden nicht sowohl βωμοί, als vielmehr ἐσχάραι, Opferheerde, genannt. Meist waren sie auf ebener Erde, auch wohl mit einer Höhlung, in welche das Blut der geschlachteten Opferthiere hineinflofs[6]), wie dies bei dem uralten Altar der Fall ist, der über einem der Schachtgräber im Burgring von Mykene gefunden wurde.

Altäre, auf denen Brandopfer dargebracht wurden, standen immer unter freiem Himmel, auch wenn sie zu einem Tempel gehörten[7]); in den Tempeln selbst wurden in der Regel nur feuerlose Opfer dargebracht[8]). Aber es gab eine Menge von Altären, die zu keinem Tempel gehörten, theils auf den Höfen der Häuser, theils auf den Märkten und in den Strafsen der Städte, theils auf dem Felde, in heiligen Hainen und andern der Gottheit geweihten Bezirken, die den gemeinschaftlichen Namen τέμενος haben, den wir durch Widum, Widem (d. h. Weihthum) übersetzen können.

1) Pausan. V 13, 6. 2) Ampelius lib. memor. 8.
3) Pausan. X 38, 6.
4) Plutarch L. d. 10 R. S. 847 A. Vgl. Alkiphr. II 3, 11.
5) Welcker *Götterl.* II S. 169.
6) Ammon. u. βωμός. Harpokr. u. ἐσχάρα. Eustath. zur Od. XXIII 71. Schol. Eurip. Phoin. 274. Pollux I 8. Nitzsch zur Od. III S. 161. Wenn auch Götteraltäre ἐσχάραι genannt werden, so erklärt sich dies wohl daraus, dafs auch diesen bei Brandopfern ein Rost aufgesetzt wurde. Andererseits kommt auch für die Altäre der Unterirdischen die algemeinere Bezeichnung βωμός vor.
7) Βωμοὶ πρόναοι, Aischyl. Hiket. 478 H.
8) Ueber Ausnahmen, die man auf Hypäthraltempel (S. 206) bezogen hat, vgl. Ulrichs *Reisen und Forschungen* I S. 8.

Ein solches Temenos ist aber nicht immer seinem ganzen Umfange nach in gleichem Grade heilig. Der Platz, wo der Altar oder ein Tempel des Gottes errichtet ist, ist in eminentem Sinne geweihter Boden, jeder Benutzung zu menschlichen Bedürfnissen entzogen, und deswegen auch noch besonders kenntlich abgegrenzt. Gewöhnlich ist er mit Bäumen bepflanzt, und heifst dann ἄλσος; und weil dies so sehr gewöhnlich war, ward bisweilen auch dieser Name als gleichbedeutend mit Temenos gebraucht, wenigstens von Dichtern, selbst wo gar kein Hain vorhanden war[1]). Ein so abgegrenzter Bezirk war bisweilen für Menschen ganz unzugänglich, wie es Pausanias von einem Alsos bei Megalopolis hinter dem Dionysostempel angiebt[2]). Derselbe erwähnt eines Platzes in der Altis zu Olympia, etwa ein Plethron grofs, mit 196 einem Heiligthum der Hippodameia, von einer Mauer eingefafst, der nur einmal im Jahre von den Weibern betreten werden durfte, die dort der Hippodameia opferten[3]). — Was dagegen nicht von solcher besondern Begrenzung umschlossen wird, ist auch der Benutzung nicht entzogen, nur dafs der Ertrag davon dem Heiligthum zu Gute kommt, und zu den Bedürfnissen des Cultus, dem Unterhalte des Cultpersonals u. dgl. verwendet wird[4]). Daher wurde das Temenos oft auch verpachtet. In Attika wurden selbst viele auf Privatgrundstücken stehende Oelbäume (μορίαι) als Eigenthum der Stadtgöttin angesehen, welche deswegen bei Todesstrafe auszurotten verboten war. Sie standen unter besondererAufsicht des Areopag, der sie durch eigens dazu bestellte Beamte (ἐπιμεληταί und γνώμονες) monatlich und jährlich revidiren liefs. Ihr Ertrag gehörte nicht dem Besitzer des Grundstückes, auf dem sie standen, sondern wurde anfänglich von Staatswegen verpachtet[5]); später waren die Grundbesitzer verpflichtet, ein gewisses Mafs Oel von jedem Baum an den Staat abzuliefern, welches Oel dann nur zum festlichen Gebrauche, namentlich zur Preisertheilung an die Sieger in den panathenaiischen Agonen verwandt wurde[6]). Auch eine heilige Feigenpflanzung (ἱερὰ συκῆ), d. h. einen Bezirk von heiligen Feigenbäumen gab es in Attika, in dem Demos Lakiadai, wo einst der alte Heros Phytalos die Demeter bewirthet hatte,

---

1) Strab. IX S. 412. Ob indessen schon Homer so ungenau das onchestische Heiligthum des Poseidon ein ἄλσος nenne, ist zu bezweifeln, vgl. Lobecks *Briefwechsel* S. 212.

2) Pausan. VIII 31, 5, vgl. 38, 6.

3) Paus. VI 20, 7.

4) Vgl. Böckh *Staatsh.* I² S. 414 und über die Tempelländereien des delischen Apollon Homolle *Bull. de corr. Hell.* VI p. 62 ff.

5) Vgl. Lysias üb. d. Oelb. 2.

6) Aristot. St. d. Ath. 60.

und dafür von ihr mit dem Geschenk des Feigenbaums belohnt war[1]). Die Pflanzung war also ohne Zweifel wohl ein Eigenthum der Göttin, und über die aus ihr gewonnenen Früchte wird es ähnliche Verordnungen gegeben haben, wie über die des Oels aus den heiligen Oelbäumen, obgleich uns darüber nichts Näheres bekannt ist. Doch deutet der Name συκοφάντης auf Denuntiationen gegen die Uebertreter dieser Verordnungen[2]). Es gab aber auch Stücke geheiligten Landes, welche dem Anbau gänzlich entzogen waren, also weder zu Baumpflanzungen noch zum Ackerbau oder Gartenbau benutzt werden durften, sondern lediglich der Natur überlassen blieben. Das berühmteste Beispiel dieser Art ist die krisaiische Ebene unterhalb Delphis, die nach dem ersten heiligen Kriege dem Apollon und den im Cult mit ihm verbundenen 197 Gottheiten, der Artemis, der Leto und der Athene Pronaia geweiht, und ein Fluch darauf gelegt ward, dafs sie auf keinerlei Art von Menschen bearbeitet werden sollte[3]). In dem Heiligthum des diktaiischen Zeus auf Kreta durfte weder gewohnt, noch geackert, noch geweidet, noch geholzt werden[4]). In den Heiligthümern der Hyrnetho bei Epidauros und des Apollon Erithaseos in Attika durften auch nicht einmal die abgefallenen Zweige und Blätter der Bäume gesammelt und benutzt werden[5]). Zwischen Eleusis und Megara lag ein der Demeter und Kore geweihtes Stück Land, die heilige Orgas genannt, weil es mit üppiger, aber nur wildwachsender und unbenutzter Vegetation bedeckt war[6]). — Auch Gewässer waren auf gleiche Weise den Göttern geweiht, wie in der Nähe von Eleusis die sogenannten Rheitoi, ein Paar schmale, flufsähnliche Einströmungen des Meers, der Demeter und Kore gehörten, weshalb Niemand aufser den Priestern in ihnen fischen durfte[7]). In einem heiligen Teiche des Hermes bei Pharai und einem andern des Poseidon bei Aigiai in Lakonien durfte gar nicht gefischt werden[8]).

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Tempel, als der dem eigentlichen Cultus bestimmten heiligen Räume. Ihr Name ναός, bezeichnet sie ohne Zweifel als Wohnstätten der Gottheit, und deutet also

1) Pausan. I 37, 2. Athenai. III 6 S. 74 D. Anthol. Pal. append. n. 169.
2) Andere Erklärungen s. bei Böckh *Staatsh.* I² S. 62 f.
3) Aischin. g. Ktesiph. 108.
4) C. I. G. n. 2561ᵇ Z. 80 (Vol. II p. 1103).
5) Pausan. II 28, 7. C. I. A. II n. 841.
6) Thukyd. I 139, 2. Plutarch Perikl. 30 m. d. Erkl. C. I. A. IV 2 n. 104ᵃ.
7) Pausan. I 38, 1.
8) Paus. VII 22, 4. III 21, 5.

die Bestimmung an, für die sie recht eigentlich dienen sollten[1]). Sie waren Gotteshäuser, mochte nun der Gott, dem sie geweiht waren, durch ein Bild im Tempel dargestellt werden oder nicht. Denn es gab allerdings auch Tempel ohne Götterbilder, nicht nur in den ältesten Zeiten, wo man überall noch keine Bilder der Götter hatte, sondern auch noch später. So erwähnt z. B. Pausanias eines Tempels der Ganymede, die er für gleichbedeutend mit der Hebe erklärt, zu Phleius mit der Bemerkung, dafs der Grund, weswegen man hier kein Bild der Göttin habe, in einer heiligen Legende (ἱερὸς λόγος) angegeben werde[2]). Auch in den Heiligthümern der Hestia pflegte kein Bild der Göttin aufge- 198 stellt zu sein[3]); das ewige Feuer, welches auf ihrem Altar unterhalten wurde, galt als ihr Symbol, und genügte sie den Andächtigen zu vergegenwärtigen. Und so gab es denn auch wohl überall in jenen Zeiten, wo man noch keine Bilder der Götter hatte, doch einen oder den andern Gegenstand, den man als ihr geheiligtes Symbol verehrte, und in dem man ein Unterpfand ihrer Gegenwart und ihres Schutzes zu besitzen meinte[4]). In der geschichtlichen Zeit aber gehörten allerdings Tempel ohne Götterbilder nur zu den Ausnahmen[5]). Wohl aber gab es Götterbilder, die obgleich Cultbilder, doch nicht in Tempeln[6]), sondern im Freien standen, und zwar noch in späteren Zeiten. Pausanias erwähnt z. B. eines Holzbildes der Artemis zu Orchomenos in Arkadien, welches in einer Ceder, wohl in einer Höhlung des Stammes stand, weshalb die Göttin hier auch den Beinamen Κεδρεᾶτις hatte[7]). Auf Kunstwerken

1) Dagegen bedeutet ἱερόν nicht blofs den Tempel, sondern Heiligthum überhaupt, also auch den Peribolos und das Temenos. Dafs aber τέμενος, ἱερόν und ναός in unterschiedenem Sinne neben einander gebraucht werden konnten, durfte aus den verderbten Worten bei Pausan. V 6, 5 nicht gefolgert werden, die schon von Sylburg richtig verbessert sind.

2) Pausan. II 13, 3f.

3) Pausan. II 35, 1.

4) Auch bei den Römern gab es Tempel in früherer Zeit als Götterbilder, Plutarch Num. 8. Varro bei Augustin d. civ. dei IV 31. Dafs bei Homer eines Götterbildes wenigstens an einer Stelle gedacht wird, ist schon S. 185 erwähnt.

5) Pausanias erwähnt als bilderlose Tempel noch den der Moiren zu Theben, IX 25, 4, den des Apollon zu Amphikleia in Phokis, X 33, 11, den des Poseidon zu Amphissa, X 38, 8. Doch von dem letzteren sagt er deutlich genug, dafs sonst ein Bild dagewesen, nur nicht erhalten sei; und dasselbe mag denn auch von den andern gelten.

6) Von Götterbildern, die ebenfalls nicht in Tempeln, aber im Hause des jedesmaligen Priesters in einer ihnen dort einzurichtenden Capelle standen, werden wir unten Kap. 16 ein Paar Beispiele zu erwähnen haben.

7) Paus. VIII 13, 2. Nach der Cultlegende von Magnesia am Maiander erchien ein Bild des Dionysos in den Zweigen einer Platane, Inschr. v. Magn. n. 215. Ebenso

werden nicht selten Götterbilder unter oder auf Baumstämmen stehend dargestellt[1]), wie sie sich ohne Zweifel auf ländlichen Cultstätten, namentlich für den Privatcultus, oftmals fanden; und wenn gefabelt wird, daſs das apollinische Heiligthum zu Delphi zuerst nur eine aus Lorbeerzweigen geflochtene Hütte gewesen sei, so mochten auch in der Wirklichkeit solche allerdings wohl vorgekommen sein. Manche Götterbilder ferner standen nur etwa unter einer Nische, die sie vor den Un-199 bilden des Wetters schützte, manche auch ganz unbedeckt, wie die Straſsen- und Wegegötter in der Stadt und auf dem Lande, von denen schon oben die Rede gewesen ist.

Die Tempel fanden ihren Platz am natürlichsten in solchen Räumlichkeiten, die schon vorher den Göttern angehört hatten, in dem heiligen Haine oder dem Temenos, in welchem bis dahin etwa nur ein Altar, vielleicht auch schon mit einem Bilde, gewesen war. Waren solche aber nicht vorhanden, so wählte man einen schicklichen Platz, in der Regel ohne Zweifel mit Beobachtung der oben angegebenen Rücksichten, daſs er nämlich eine ausgezeichnete und zugleich von dem Lärm des profanen Alltagslebens abgesonderte Lage habe[2]). Von Tanagra in Boiotien sagt Pausanias, daſs dort die Tempel sämmtlich in einem von den Wohnungen der Menschen getrennten Stadttheile belegen waren[3]). Anderswo war dies nicht der Fall, aber die Tempel waren doch auch nicht in unmittelbarer Nähe der Häuser, sondern von einem Hofe umgeben, der bisweilen einen sehr grossen Umfang hatte, durch eine Umfassungsmauer, ἕρκος, περίβολος, von dem profanen Raum geschieden war, und nur zu sacralen Zwecken diente, wohin es auch gehört, wenn Wohnungen für die Priester und Tempeldiener, und bei den Tempeln der Heilgötter auch für die Kranken, die die Hülfe der Götter in Anspruch nahmen, darin angebracht waren. Ein solcher Peribolos enthielt denn oft nicht nur heilige Haine, sondern auch mehr als einen Tempel, und zwar nicht nur desselben Gottes, sondern auch

---

berichten Kallimachos H. Art. 238 und Dionys. Perieg. 829 von dem Artemisbilde zu Ephesos, daſs die Amazonen es φηγοῦ ὑπὸ πρέμνῳ oder πρέμνῳ ἐνὶ πτελέης aufgestellt hätten. Und danach läſst Hesiod Schol. Soph. Tr. 1169 (Fr. 54 Göttl.) in Dodona Zeus selber ἐν πυθμένι φηγοῦ wohnen; er sogut wie Dionysos heiſst ἔνδενδρος, vgl. Overbeck a. d. S. 186 A. 3 a. O. S. 130f.

1) Abbildungen hat Bötticher seinem Buche über den Baumcultus beigegeben.

2) In C. I. G. n. 2656, einer halikarnassischen Inschrift aus der Zeit kurz vor Chr. Geb., den damals zuerst dort eingerichteten Cult der Artemis Pergaia betreffend, heiſst es Z. 28, die Priesterin solle den Tempel errichten οὗ ἂν βούληται.

3) Pausan. IX 22, 2.

anderer. So hatte z. B. der Peribolos des Zeus Olympios zu Athen einen Umfang von ungefähr vier Stadien, und enthielt aufser dem Tempel des Zeus auch noch einen des Kronos und der Rhea, und ein Temenos der Erdgöttin, die hier den Beinamen der olympischen führte[1]). Gröfser noch war der Umfang der Altis, des heiligen Bezirks von Olympia, der aufser dem Tempel des Zeus noch die der Hera und der Göttermutter und das Pelopion umfafste. Mehrere Tempel verschiedener Götter gab es auch in dem Peribolos des Poseidon auf dem Isthmus, des Apollon zu Delphi, und anderswo[2]). Noch öfter wohl kam es vor, dafs, wenn ein Tempel aus irgend welchem Grunde dem Bedürfnifs nicht mehr genügte, ein neuer neben ihm für denselben Gott errichtet ward. So enthielt der heilige Bezirk des Dionysos am Südfufs der athenischen Burg und das ihm benachbarte Asklepieion je einen älteren und neueren Tempel des Gottes[3]).

Am Eingange des Peribolos — und es war Regel, dafs er nur einen Eingang hatte[4]), — standen Gefäfse mit geweihtem Wasser, περιῤῥαντήρια oder ἀποῤῥαντήρια, aus denen die Eintretenden sich besprengten: ein symbolisches Zeichen der Reinheit, welche von Jedem gefordert wurde, der das Heiligthum der Gottheit betreten wollte[5]). Auch gab es wohl Inschriften, welche an die Pflicht der Reinheit erinnerten[6]); und dafs man sich innerhalb des geweihten Raumes jeder Handlung zu enthalten hatte, durch die er verunreinigt zu werden schien, versteht sich von selbst[7]). Darum waren von manchen geweihten Orten auch Thiere, namentlich die Hunde ausgeschlossen, die bekanntlich eine natürliche Neigung zu gewissen Verunreinigungen haben[8]). Doch war die Observanz nicht überall gleich strenge. Ver-

200

---

1) Pausan. I 18, 6 f. Ueber den Beinamen vgl. Schömann *Opusc. ac.* II p. 89.

2) Pausan. II 2, 1. Plutarch de Pyth. orac. 17. Eine Inschr. von Anaphe I. G. ins. III n. 248 enthält die Bewilligung an einen Privatmann, einen Tempel der Aphrodite im Hieron des Apollon zu erbauen. Die Bewilligung ist durch das Orakel des Gottes ertheilt.

3) Pausan. I 20, 2. C. I. A. II n. 489 b.

4) Nach Serv. zu Verg. Aen. IV 200. Dafs aber auch Ausnahmen vorkamen, bemerkt schon Ulrichs *Reisen u. Forsch.* I S. 59. Vgl. I. G. ins. I n. 677.

5) Eurip. Ion 435. Inschr. v. Pergamon n. 255. 336. Pollux I 8.

6) C. I. A. III n. 74. I. G. ins. I n. 677. 789. III n. 183. Lukian de sacrif. 13 f.

7) Ueber eine einst von den Rhodiern an das delphische Orakel gerichtete Anfrage wegen gewisser Bedürfnifsanstalten, und den darauf bezüglichen Ῥοδίων χρησμός s. Phot. und Suid. u. d. W. und Diogen. prov. VIII 4 mit den Parallelstellen.

8) Dergleichen sich Hermes bei Babrios 48, 6 verbittet. *Canis immundus*, Horat. Ep. I 2, 26. Philoch. Fr. 146 (Müller) von der Akropolis zu Athen. Vgl. Plutarch qu.

unreinigt wurde auch der Ort, wo ein Weib gebar, oder wo ein Mensch starb; deswegen, wenn ein Peribolos Menschen zum Aufenthaltsort diente, wie den Priestern und Tempeldienern, oder bei den Tempeln der Heilgötter den Kranken, war es an manchen Orten Gesetz, dafs Weiber, deren Entbindung herannahte, Alte oder Kranke, deren Tod bald zu erwarten war, aus dem Peribolos entfernt wurden[1]). Ueberall indessen scheint dies doch nicht geschehen zu sein; man begnügte sich dann wohl, wenn ein solcher Fall eingetreten war, den Ort nachher mit den herkömmlichen Lustrationen, von denen später die Rede sein wird, wieder zu reinigen.

201 Die Tempel selbst, so verschieden an Gröfse und Gestalt sie auch sein mochten, hatten doch alle dies mit einander gemein, dafs sie nicht auf ebener Erde, sondern auf einem Unterbau standen, der sie über die Wohnungen der Menschen erhob. Dieser Unterbau bildete eine stufenförmig emporsteigende Terrasse, deren Stufen aber gewöhnlich höher waren, als dafs die Menschen bequem auf ihnen zum Tempel hätten steigen können, weswegen denn stellenweise, besonders dem Eingange gegenüber, kleinere Stufen vorgelegt oder eingehauen wurden. Die Zahl der Stufen war herkömmlich eine ungerade, damit, des guten Vorzeichens wegen, die erste und letzte Stufe vom rechten Fufs betreten werden könnte[2]). Der wesentliche Haupttheil des Tempels war der geschlossene Raum, in welchem das Cultusbild oder was dessen Stelle vertrat, seinen Platz fand. Er hiefs ναός im engeren Wortsinne, auch σηκός (cella), und bildete gleichsam den Kern, um welchen die andern Theile sich ansetzten. Sein Licht erhielt er nur durch die Thür, ob wenigstens bisweilen auch von oben durch eine Lichtöffnung im Dache, ist zweifelhaft[3]). Dagegen gab es einzelne grössere Tempel mit einem in der Mitte ganz offenen Dach, die dann ὕπαιθροι (Hypäthraltempel)

Rom. 111, wo freilich ein anderer Grund angeführt wird. Auch auf Delos wurden keine Hunde zugelassen, wofür d. Schol. zu Ovid Ib. 475 aus Kallimachos ebenfalls einen mythischen Grund angiebt. Dafs aber Hunde nicht immer von allen heiligen Bezirken ausgeschlossen waren, erhellt z. B. aus Pausan. VII 27, 10. Ueber den Ausschlufs anderer Thiere s. d. A. 3 a. Inschr.

1) Pausan. II 27, 1. Vgl. auch die Erzählung vom Tode des Demosthenes bei Plut. Dem. 29.

2) Vitruv. III 3, 4. Vgl. Bötticher *Tektonik* I² S. 473 f. Doch fehlt es nicht an Ausnahmen.

3) Dafür ist nach Bötticher und C. F. Hermann *die Hypäthraltempel des Alterthums* (Gött. 1844) zuletzt eingetreten E. Curtius *Jahrb. d. d. arch. Instit.* 1893 *Anz.* S. 134 ff. — *Ges. Abhandl.* II S. 382 ff.

hiefsen, wie das Olympieion in Athen[1]; die Cella wurde dann durch ein unbedecktes Mittelschiff gebildet, das von einer Säulenhalle und einer geschlossenen Wand umgeben war. — Der Thür gegenüber stand auf einem Piedestal (βάθρον) das Götterbild, bisweilen in einer von dem übrigen Raum gesonderten kleinen Nische, ναΐσκος. Auch Schranken mochten mitunter angebracht werden, um die unmittelbare Annäherung zu hindern; als Regel aber darf dies nicht angenommen werden, und ebensowenig, dafs Vorhänge (παραπετάσματα) das Bild verhüllten, und nur dann weggezogen wurden, wenn sich Andächtige mit Gebeten und Gaben der Gottheit nahen wollten[2]. Vor dem Bilde stand ein Altar für unblutige Opfer. In gröfseren Tempeln bot die Cella Raum für Aufstellung zahlreicher Weihgeschenke (ἀναθήματα) mannichfaltiger Art, und bisweilen lief auch eine obere von Säulen getragene Galerie umher, in welcher ebenfalls dergleichen aufgestellt werden konnten[3]. — Die Thür, zweiflügelig und gewöhnlich mit Bildwerken verziert, öffnete sich in der Regel, wie bei den menschlichen Wohnungen, 202 nach innen.[4].

An den Naos, oder die Cella, schlossen sich nun mehr oder weniger Nebentheile an. Allgemein war der Pronaos oder die Vorhalle, welche dadurch gebildet wurde, dafs man die Seitenmauern des Naos nach vorne hinausrückte, den dadurch gewonnenen Raum aber nicht durch eine Vorderwand schlofs, sondern zwischen die verstärkten Wandenden ein Paar Säulen stellte, die das Dach der Vorhalle stützten und den Blick und Zugang zur Eingangsthür frei liefsen. Diese Anordnung, bei welcher der Tempel nach der von Vitruv[5] überlieferten Terminologie *templum in antis* (ναὸς ἐν παραστάσιν) hiefs, bewahrte genau die Gestalt, wie sie für das altgriechische Herrenhaus (μέγαρον) durch Aufdeckung der Burgen von Mykene und Tiryns jetzt feststeht. Ueber diese einfachste Form hinaus hat sich der Tempelbau aber durch zwei Erweiterungen entwickelt, die sich beide bereits bei dem ältesten der in Griechenland gefundenen Tempel, dem Heraion in Olympia vor-

1) Vitruv. III 1 a. E. mit Dörpfeld *Mitth. d. d. arch. Inst. in Athen* XVI S. 334 ff.

2) Bötticher II² S. 529 ff. 549.

3) Bötticher II² S. 587.

4) Gegen die gegentheilige Vorschrift des Vitruv IV 6, 6 vgl. Bötticher II² S. 505 und wegen der Privathäuser Becker *Charikles* I² S. 90 ff., gegen den Aristot. Oikon. II 5 um so weniger beweisen kann, als da für θύρας nach St. d. A. 50, 2 vielmehr θυρίδας zu schreiben sein wird.

5) III 2. Für alles Nähere mufs auf Specialwerke, namentlich Durm *Baukunst der Griechen* (2. Aufl. Darmst. 1892) verwiesen werden.

finden. Einmal wurde auch an der Rückseite eine der Vorhalle entsprechende Hinterhalle angefügt, die aber keine Verbindung mit dem Cellaraum erhielt. Uebrigens konnte Abschlufs der Vor- und Hinterhalle auch durch eine Reihe freistehender Säulen bewirkt werden: der Tempel hiefs dann ἀμφιπρόστυλος oder wenn er nur eine Vorhalle hatte, πρόστυλος. Beide Hallen dienten dazu, um Weihgeschenke und sonstige Gegenstände, die im Naos keinen Platz fanden, aufzunehmen, und konnten darum durch Gitterthüren zwischen den Säulen geschlossen werden. Um aber für Gelder und Kostbarkeiten einen gesicherten Aufbewahrungsraum zu gewinnen, wurde der Cella in manchen Tempeln ein weiteres von der Hinterhalle aus zugängliches Gemach (Opisthodomos) angefügt[1]), wie dies namentlich bei dem Parthenon auf der Burg von Athen der Fall ist. Eine zweite wesentliche Ausgestaltung und seine eigentliche Vollendung aber erhielt der ganze Tempelbau dadurch, dafs er auf allen vier Seiten mit Säulen umgeben und dadurch ein Hallenumgang um ihn geschaffen wird; er heifst dann περίπτερος, wenn die Säulenhalle doppelt ist, δίπτερος. Diese Hallen dienten nicht blofs dazu, den Andächtigen Schutz gegen Sonnenbrand und Regengüsse zu bieten[2]), sondern es wurden auch in ihnen Weihgeschenke aufgestellt.

Die Gestalt des Tempels ist meist ein längliches Viereck, etwa doppelt so lang als breit, mit einem Giebeldache, welches an der 203 Vorder- und Hinterseite ein Dreieck (ἀετός, ἀέτωμα) bildet, dessen vertieftes Feld mit Sculpturenschmuck, theils Reliefs, theils freistehenden Figuren verziert wurden. Auch die Friese und Metopen der Seitenwände wurden auf gleiche Weise geschmückt, und sowohl diese Bildwerke als auch die Wände des Tempels selbst erhielten öfters durch angemessene Färbung ein lebhafteres und mannichfaltigeres Aussehen[3]). Rundbauten mit einem kuppelförmigen Dache, wie sie für Gebäude anderer Bestimmung seit Homer bekannt sind, können bei Tempeln nur ausnahmsweise vorgekommen sein[4]). — Die Richtung der Tempel war zwar nicht immer und unabänderlich dieselbe, vorzugsweise jedoch baute man sie so, dafs der Eingang nach Osten schaute[5]).

---

1) Auf dies Gemach empfiehlt es sich den Namen ὀπισθόδομος zu beschränken, der vielfach auch für die Hinterhalle verwendet wird. Zu scheiden aber von dem Opisthodomos ist das anderwärts vorhandene Adyton, worüber S. 212.

2) Bötticher II² S. 500 f. 3) Vgl. Durm a. a. O.² S. 181 ff.

4) Vgl. Pyl *die griechischen Rundbauten* (Greifsw. 1861).

5) Plutarch Num. 14. Porphyr. d. antr. nymph. 3. Lukian de dom. 6. Das Entgegengesetzte behauptet Vitruv IV 5, 1. Genaue Angaben stellt im Dienst einer eigenthümlichen Hypothese zusammen Nissen *N. Rhein. Mus.* XL S. 329 ff. XLII S. 28 ff.

In der Regel gehörte jeder Tempel nur Einem Gotte; aber es finden sich doch davon nicht wenige Ausnahmen. Nicht nur solche Gottheiten hatten gemeinschaftliche Tempel, die man gar nicht einzeln, sondern nur als zusammengehörige Gruppe zu verehren gewohnt war, wie die Musen, die Chariten, die Eumeniden, die beiden Dioskuren[1]), sondern auch andere, wie Demeter und Kore, als Mutter und Tochter, Kronos und Rhea, Zeus und Dione, als Gatte und Gattin, Apollon und Artemis, als Bruder und Schwester[2]). Auch Apollon und die Musen, Herakles und Hermes wurden hier und da in einem und demselben Tempel verehrt, ja in Phlya, einer Gemeinde von Attika, enthielt derselbe Tempel Altäre des Zeus Ktesios, des Schützers und Mehrers der Habe, der Demeter Anesidora, der Gabenspenderin, der Athene, der Kore und der Semnen[3]), und es gab auch einzelne Tempel aller Götter[4]). Die in einem gemeinschaftlichen Tempel verehrten Götter sind entweder πάρεδροι, wenn neben Einem als Hauptgott die übrigen als Nebenpersonen angesehen werden, oder σύνναοι, bei den Boiotern auch ὁμωχέται[5]). Wenigstens in dem letzteren Falle hatten die einzelnen Gottheiten wohl in der Regel, wie in dem Heiligthum von Phlya, ihre besonderen Altäre; doch wurde verwandten Gottheiten auch auf denselben Altären geopfert[6]). Es gab aber auch Doppeltempel (ναοὶ διπλοῖ) mit zwei Cellen in entgegengesetzter Richtung, so daſs z. B. die eine nach 204 Osten, die andere nach Westen gekehrt war, wie ein solcher des Ares und der Aphrodite in der Nähe von Argos, und des Asklepios und der Leto mit ihren beiden Kindern zu Mantineia erwähnt werden[7]). Das eigenthümlichste Beispiel eines solchen Doppeltempels bietet das Erechtheion auf der Akropolis von Athen mit seinen der Ostfront und dem westlichen Ende der Nord- und Südseite vorgelegten Hallen und seinem verschiedenen Niveau; in der nach Osten gelegenen Cella stand das uralte Schnitzbild der Athena Polias, in einem der beiden Westräume die Altäre des Poseidon-Erechtheus, des Heros Butes und des Hephaistos.

Als den gröſsten unter allen ihm bekannten Tempeln nennt Herodot

1) Vgl. z. B. Pausan. I 18, 1. II 11, 4. III 14, 6. 17, 5. 18, 4. VII 25, 7. IX 27, 5.
2) Pausan. I 14, 1. 18, 7. 41, 3. II 11, 1. 3. Strab. VII S. 329.
3) Pausan. I 31, 4. VIII 32, 2. 3.
4) Pausan. II 2, 8. 25, 6. III 22, 8.
5) Thukyd. IV 97. Vgl. Arnaldus *de diis παρέδροις s. adsessoribus* (Hag. 1732).
6) Θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι z. B. C. I. G. n. 2230. *Bull. d. corr. Hell.* VI p. 328.
7) Pausan. II 25, 1. VIII 9, 1. Ein paar andere Beispiele fügt Bötticher II[2] S. 580f. zu.

den der Hera zu Samos[1]). Seine Länge ist auf 346 F. berechnet, seine Breite auf 189 F.; wahrscheinlich war er unter Polykrates Regierung erbaut. Noch gröfser war der Tempel der Artemis zu Ephesos, der aber damals, als Herodot jenes schrieb, noch nicht vollendet war. Er war 425 F. lang, 220 F. breit. Von Herostrat in Brand gesteckt wurde er in gleicher Gröfse wiederhergestellt, und man zählte ihn zu den sieben Wunderwerken der Welt. Diesem zunächst kam der Tempel des Zeus Olympios in Athen, der unter Peisistratos und seinen Söhnen begonnen, von Antiochos Epiphanes weiter ausgebaut, aber erst von Hadrian vollendet wurde, und eine Länge von fast 108 Metern, eine Breite von 41 M. an der Oberstufe hatte. Der Parthenon auf der Akropolis, unter Perikles erbaut, war ebenso gemessen 69½ M. lang, fast 31 M. breit. Der mittlere Raum oder die Cella war 100 F. lang, daher Hekatompedos genannt. Der Tempel des Zeus zu Agrigent war 340 F. lang, 60 F. breit, und ohne den Unterbau 100 F. hoch; doch ward er nie ganz vollendet[2]). Dafs die Mehrzahl der Tempel von geringerem Umfange war, versteht sich von selbst; manche waren sehr klein. Auch bedurfte es keiner grofsen Räume für die Zwecke des Cultus; denn die Tempel der Griechen waren nicht, wie die christlichen Kirchen, Bethäuser zu gemeinschaftlicher Andacht einer zahlreichen Gemeinde bestimmt, sie hatten vielmehr wesentlich nur den Zweck, den Götterbildern und sonstigen Heiligthümern zum schicklichen Aufbewahrungsort zu dienen. Auch da, wo an grofsen Festtagen die Tempel von vielen Tausenden besucht wurden, geschah doch der Besuch nicht massenweise, sondern im Zu- und Abgang. Die grofsen 205 Festopfer und die Festschmäuse, an denen das Volk gemeinsam theilnahm, wurden nicht in den Tempeln, sondern vor denselben gehalten, wo die Brandopferaltäre standen, während in der Cella sich nur kleinere Altäre und Tische für unblutige Opfer, Früchte, Backwerk und Räucherwerk, befanden. Die Weihetempel freilich, d. h. die zur Feier der Mysterien bestimmten, mufsten Raum für eine grofse Menschenmenge haben, wie denn auch von dem Tempel zu Eleusis gesagt wird, dafs der für die Mysten bestimmte innere Raum, der σηκὸς μυστικός, so geräumig wie ein Theater gewesen sei; woraus denn auch folgt, dafs die Verhältnisse der einzelnen Theile anders als in andern Tempeln gewesen sein müssen. Der eleusinische Tempel hatte im Innenraum

1) Herodot III 60. Der älteste, von dem Pausanias wufste, war der des Apollon Thearios zu Trozen, den Pittheus erbaut haben sollte, Paus. II 31, 6.

2) Diodor XIII 82.

eine Länge von 54 Metern, eine Breite von fast 52 M., war also kleiner als jeder der drei oben genannten. Was aber jene andern gröſseren Tempel betrifft, deren vorher gedacht worden, so gehören sie alle nicht zu den ältesten. Sie wurden in einer Zeit errichtet, wo es schon Paläste für Fürsten und stattliche Bauten für menschliche Zwecke gab, und daher der Gedanke nahe liegen muſste, auch die Götter durch Prachtgebäude zu ehren, die nicht bloſs dem nothwendigen Bedürfniſs des Cultus genügten, sondern der Majestät der Angebeteten einigermaſsen würdig scheinen könnten. Ob es aber Tempel gegeben habe, die gar nicht eigentlich als Gotteshäuser betrachtet werden dürften, ohne Cultusbild, ohne Priester, nur allein bei festlichen Gelegenheiten benutzt, um gewisse Feierlichkeiten, z. B. die Preisertheilungen an die Sieger in den Kampfspielen vor einer zahlreichen Versammlung in ihnen vorzunehmen, sonst aber verschlossen und nur als Aufbewahrungsort von Kostbarkeiten, von Anathemen, von Geldern dienend, ist mehr als zweifelhaft[1]. Unserer Meinung nach dienten alle Tempel dem Cultus, und auch die jetzt von Einigen sogenannten Agonaltempel, wie der Parthenon zu Athen, wurden schwerlich bloſs in der angegebenen Weise benutzt, sondern sie enthielten in der That auch ein Cultusbild, waren also ναοί oder Gotteshäuser[2]. Aber dem althergebrachten [206] Cultus dienten natürlich fortwährend die älteren Tempel, und die gewöhnlichen Gottesdienste altgläubiger Frömmigkeit blieben ihnen zugewandt; doch Keinem war es verwehrt, auch in jenen neueren Prachtgebäuden seine Andacht zu verrichten, und wenn auch einige vielleicht nur zu gewissen Zeiten, nicht täglich, geöffnet wurden[3], so hatten sie dies mit manchen alten Tempeln gemein, die doch Keiner deswegen von der Zahl der Cultustempel wird ausschlieſsen wollen.

Wie die Götter, so hatten auch die Heroen, oder wenigstens manche derselben, ihre Tempel, ἡρῷα[4]), von denen die meisten eigentlich als

1) Die Ansicht ist namentlich für den Parthenon von Bötticher in einer ganzen Reihe von Arbeiten begründet worden, zuletzt *Tektonik* II² S. 586 f. Dagegen besonders Julius *über Agonaltempel* (München 1874), wo auch die frühere Litteratur zu finden ist.

2) So der Parthenon, Pausan. I 24, 5. Vgl. Steph. Byz. u. Θεράπναι· ναὸς σημαίνει τὴν οἰκίαν, ἔνθα θεοὶ θεραπεύονται. Eine Priesterin der Athena Parthenos ist allerdings nach Michaelis *Parthenon* S. 28 ff. nicht nachzuweisen, doch vgl. E. Petersen *Archäolog. Zeitung* XXII S. 150 ff.

3) Darauf deutet Plaut. Bacch. IV 8, 59 (900) *illa autem in arcem abiit aedem visere Minervae; nunc aperta est*, wo doch wohl der Parthenon zu verstehen ist.

4) Roſs *Theseion* S. 29 ff. Daſs das Temenos eines Heros speciell σηκός geheiſsen, wie Pollux I 6. Eustath. zur Od. IX 219 sagen, bestätigt sich nicht, vgl. Deneken bei Roscher *Lexik. d. Mythol.* I S. 2495.

Todtencapellen über ihren Gräbern anzusehen sind. Auch wo es keine Gräber der Heroen gab, erbaute man ihnen doch solche Capellen, wie z. B. zu Megara sich ein Heroon des Pandion in der Stadt befand, obgleich sich das Grab des Heros nicht hier, sondern auf einem Felsen an der Meeresküste befinden sollte[1]).

In manchen Tempeln gab es aufser der Cella noch ein Allerheiligstes, ein Adyton oder Megaron, das nicht wie der Opisthodomos von dem Umgang, sondern nur von der Cella aus zugänglich war, und durch Pausanias für Olympia, Delphi und Pergamon bezeugt, auch für mehrere Tempel von Selinunt nachgewiesen ist[2]). Ein solches Adyton durfte nur von den Priestern, und auch von diesen nur zu gewissen Zeiten betreten werden[3]). Anderwärts war auch die Cella selbst ein Adyton, wie in den Tempeln der Hera zu Aigion in Achaia und der Eileithyia zu Hermione, wo Niemand als die Priesterinnen das Bild der Göttin sehen durfte, und in einem Tempel der Aphrodite zu Korinth, wo das Bild nur vom Eingange aus zu sehen und anzubeten, aber nicht zu ihm hineinzutreten erlaubt war[4]). Einige solcher Adyta waren unterirdische Gemächer, wie aufser der Orakelstätte in Delphi, von der unten zu sprechen sein wird, im Peribolos des Poseidon auf 207 dem Isthmos, wo Palaimon oder Melikertes begraben sein sollte; und auch im Tempel der Athene zu Pellene war ein Adyton unter der Erde[5]). Dergleichen unterirdische Localitäten werden ganz speciell Megara genannt[6]), obgleich dieser Name auch in weiterer Bedeutung für die Cella des Tempels, besonders für eine solche gebraucht wird, die nur Priestern oder Eingeweihten zugänglich ist[7]).

Es gab ferner Tempel, welche überall verschlossen waren[8]) und

---

1) Pausan. I 41, 6.

2) Ueber diese vgl. jetzt Koldewey und Puchstein *die griechischen Tempel in Unteritalien und Sizilien* (1899). Nach ihnen beweist die Existenz des Adyton die Herleitung des griechischen Tempelbaus aus dem Orient, da in Aegypten wie in Palaestina die Eintheilung des Tempels in Vorhalle, Opfertischraum und Allerheiligstes bestand. Vgl. aber dagegen das S. 207 im Text Gesagte.

3) Caes. b. c. III 105. Ueber den Ausdruck κινεῖν τὰ μέγαρα, dem der lateinische *movere sacra* entspricht, vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 830 f.

4) Pausan. VII 23, 9. II 35, 11. 10, 4. In weiterem Sinne wird dann jede Tempelcella ἄδυτον genannt, wie bei Herodot V 72. IX 116.

5) Pausan. II 2, 1. VII 27, 2.

6) Porphyr. d. antr. nymph. 6. Eustath. zur Od. I S. 1387, 18. Lobeck a. a. O.

7) Vgl. Schweighäuser *Lex. Herod.* u. d. W. Bei Pausan. steht das Wort von Heiligthümern der Demeter und andrer Geheimculte, I 39, 5. 40, 6. III 25, 9. IV 31, 9. VIII 6, 5. 37, 8.

8) Ἱερὰ βεβαίως κλειστά, Thukyd. II 17.

nur zu gewissen Zeiten geöffnet wurden, und auch dann nicht für Jeden, der die Gottheit in ihm zu verehren begehrte, sondern nur für die Priester und andere zu gewissen Culthandlungen berufene Personen[1]). Ein solcher war der älteste Dionysostempel zu Athen in Limnai[2]), der Tempel der Athene Poliatis zu Tegea, der Tempel des Hades zu Elis, und andere anderswo[3]). Auch der Tempel der Eurynome zu Phigaleia in Arkadien wurde nur einmal jährlich geöffnet, wo dann aber nicht bloſs von Staatswegen sondern auch von Einzelnen der Göttin geopfert wurde[4]).

Auch andere heilige Orte, Haine oder gottgeweihte Bezirke, in denen sich zum Theil gar keine Tempel, sondern nur Altäre befanden, waren entweder für Keinen, oder nur für die Priester und Cultusbeamten zugänglich, wie z. B. eine Grotte der Rhea bei Methydrion in Arkadien, ein Hain der Artemis Soteira bei Pellene, ein Hain im Peribolos der groſsen Göttinnen d. h. der Demeter und Kore bei Megalopolis, und das Temenos des Zeus auf dem Lykaion[5]).

Was für Gründe aber es veranlaſst haben mögen, daſs man gerade diese oder jene Heiligthümer für so unzugänglich achtete, während man andere dem täglichen Anblick und Besuch der Andächtigen öffnete, läſst sich im Einzelnen unmöglich nachweisen, und die Alten selbst würden darüber kaum etwas Gewisses anzugeben gewuſst haben. Im Allgemeinen können wir nur soviel sagen, daſs ein allen Menschen natürliches Gefühl das Heiligste und Erhabenste den Blicken und der Berührung der Menge fern zu halten gebietet, und daſs, während einerseits das religiöse Bedürfniſs drängt, sich der Gottheit möglichst oft zu nahen, andererseits doch auch wieder eine heilige Scheu von der Annäherung an das Göttliche zurückhält. So erklärt es sich, daſs es nicht nur öffentliche und allgemein zugängliche, sondern auch geheime und unzugängliche Heiligthümer und Culte gab. Manche mochte man auch deswegen sorgfältiger verbergen, weil sie Gegenstände enthielten oder sich auf Gegenstände bezogen, an die man aus irgend einem Aberglauben ganz besonders das Wohl und Wehe des Staates geknüpft glaubte, und sie darum vor Entwendung oder Verletzung und Entheiligung zu schützen vorzugsweise besorgt war[6]). In manchen

208

1) Auch solche Tempel heiſsen ἄδυτα, z. B. Pausan. X 32, 13.
2) (Demosth.) g. Neaira 76.
3) Pausan. VIII 47, 5. VI 25, 3. 20, 3.
4) Pausan. VIII 41, 5. Dazu noch IX 25, 3. 16, 6. X 35, 7. VI 20, 7. 25, 3.
5) Pausan. VIII 36, 3. VII 27, 3. VIII 31, 5. 38, 6.
6) Vgl. Lobeck. *Aglaoph.* p. 279.

Fällen endlich mochte der Grund auch wohl darin liegen, daſs ein alter Cult einst unterdrückt, zurückgedrängt, nur von wenigen Anhängern noch festgehalten war, und dadurch in der Folge das Ansehn geheimniſsvoller und unzugänglicher Heiligkeit erlangt hatte. Aber, wie gesagt, über das Einzelne Rechenschaft zu geben sind wir nicht im Stande.

Manche theils zufällige und locale, theils aber auch im Wesen der Culte begründete Ursachen veranlaſsten es, daſs von gewissen Heiligthümern entweder überall, oder doch bei gewissen dort vorzunehmenden Culthandlungen eine oder die andere Gattung von Leuten ausgeschlossen ward[1]). In Plutarchs Vaterstadt Chaironeia war ein Tempel der Leukothea, welchen kein Sklave und keine Sklavin, kein Aitolier und keine Aitolierin betreten durfte. Den Grund gab eine Legende an, die wir auf sich beruhen lassen[2]). Daſs aber der Zutritt zu dem Tempel der Athena auf der Burg von Athen den Doriern verwehrt war, und in den Heiligthümern der Hera zu Argos und Amorgos kein Fremder opfern durfte[3]), ist leicht begreiflich, und ähnliche Ausschlieſsung der Fremden von den Heiligthümern der Schutzgottheiten eines Staates gab es überall[4]). Die Fremden standen in dieser Beziehung gegen die Bürger ungefähr in einem ähnlichen Verhältniſs, wie Ketzer gegen Rechtgläubige. Welchen Grund aber die Tanagraier gehabt haben, Weibern den Eintritt in das Heroon und den Hain des Heros Eunostos 209 zu verbieten, darüber wuſste man wieder nur eine Legende anzuführen[5]). Noch singulärer war die Satzung der Rhodier, welche Herolden verbot, das Heiligthum des Heros Okridion zu betreten, oder die der Tenedier, welche Flötenspieler vom Heroon des Tenes ausschloſs[6]). Auch von diesen beiden gab es Legenden. Zu Erythrai in Ionien gab es einen Tempel des Herakles, den zu betreten nur thrakischen Weibern erlaubt, den einheimischen aber verboten war, angeblich weil jene einst zum Besten des Staates ihre Haare geopfert, was die einheimischen zu thun verweigert hatten[7]). Zu Bryseai in Lakonien war ein Tempel des Dionysos, dessen Inneres nur Weiber sehen durften, die dort geheime Gebräuche zu verrichten hatten. Zu Geronthrai, ebenfalls in

1) Das Heiligthum der Göttermutter zu Athen durfte Keiner betreten, der Knoblauch gegessen hatte, Athenai. X 19 S. 422 D.

2) Plutarch quaest. Rom. 16.

3) Herodot V 72. VI 81. Inschr. in *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* I S. 342.

4) Vgl. Lobeck a. a. O. p. 272 f.

5) Plutarch quaest. Gr. 40.

6) Ebenda 27. 28.

7) Pausan. VII 5, 8.

Lakonien, ward dem Ares ein jährliches Fest begangen, an welchem nur Männer, keine Weiber, den heiligen Hain betreten durften[1]), zu Pellene aber ein Fest der Demeter Mysia, an dem sich am ersten und zweiten Tage beide Geschlechter in dem Heiligthum versammelten, am dritten aber alles, was männlichen Geschlechts war, selbst die Hunde, hinausgetrieben wurden[2]). Auf Kypros bei Karpasia war ein Tempel der Aphrodite Akraia, dem kein Weib sich nahen durfte[3]). Dagegen zu Katana auf Sicilien ein Tempel der Demeter mit einem alten Bilde der Göttin, von dem kein Mann etwas wufste, weil nur Weiber den Tempel betreten und die heiligen Gebräuche verrichten durften[4]); und von den Thesmophorien, einem ebenfalls nur von Weibern gefeierten Feste der Demeter, von deren Heiligthum dann alle Männer sich fern halten mufsten, werden wir später zu reden haben.

Einige Tempel endlich gab es, die vorzugsweise als Asyle oder Freistätten bezeichnet werden, weil sie mehr als andere den Verfolgten, die sich zu ihnen flüchteten, Schutz und Sicherheit gewährten. Im allgemeinen Sinne freilich sind alle Heiligthümer ἄσυλα, d. h. unverletzlich; was der Gottheit entweder als Eigenthum übergeben oder ihrer Obhut und ihrem Schutze anvertraut ist, zu entwenden oder zu verletzen, gilt überall für sündlich, und es erklärt sich daraus, weshalb bisweilen nicht nur Staaten, sondern auch Einzelne ihre Gelder und Kostbarkeiten den Tempeln anvertrauten, weil sie nämlich sie dort am sichersten aufbewahrt hielten[5]). Aus gleichem Grunde galten also 210 auch Schutzbedürftige jeder Art, die sich als Flehende zum Tempel, an einen Altar, zu einem Cultbilde flüchteten, wenigstens insoweit für unverletzlich, dafs es als ein Frevel gegen die Gottheit angesehn wurde, wenn ihre Widersacher sie eigenmächtig hinwegrissen. Der Sklave, der vor den Mifshandlungen seines Herrn floh, der besiegte Feind, der sich vor den Waffen des Siegers retten wollte, der Angeklagte, selbst der Verurtheilte, der der drohenden Strafe zu entrinnen versuchte, sie alle standen, wenn es ihnen gelang, den Tempel oder Altar zu erreichen, unter dem Schutz des Gottes[6]); aber hinsichtlich der Art und Ausdehnung dieses Schutzes waren die Bestimmungen verschieden. Es gab gewisse Heiligthümer, bei denen er im ausgedehntesten Mafse

1) Pausan. III 20, 3. 22, 7.
2) Pausan. VII 27, 9 f.
3) Strab. XIV S. 682.
4) Cic. Verr. IV 45, 100.
5) Vgl. oben Bd. I S. 299. Inscr. g. ant. n. 68. Plutarch Lysand. 18. Corn. Nep. Hannib. 9. Xenoph. Anab. V 3, 6. Plaut. Bacch. II 3, 72 (306).
6) Plutarch de superst. 4.

stattfand, so dafs ohne Unterschied Jeder, der sich zu ihnen flüchtete, innerhalb ihres Bereiches vor seinen Verfolgern sicher war, und dieser Bereich erstreckte sich denn gewöhnlich über einen weiten zum Peribolos gehörigen Raum[1]), in welchem der Geflüchtete als Schützling der Gottheit ungefährdet sich aufhalten konnte, so lange er wollte und seine Mittel zum Leben ausreichten. Dies sind die eigentlich und vorzugsweise sogenannten Asyle[2]). Ein solches war z. B. das Heiligthum der Athene Alea zu Tegea, in welches der König Pausanias II sich flüchtete, um der Verurtheilung zu entgehen, die ihm wegen seines Benehmens nach der Schlacht bei Haliartos drohte, und wo er sein ganzes übriges Leben zubrachte[3]). Sein Vater Pleistoanax begab sich, als er wegen einer unerschwinglichen Geldbufse, deren Nichtzahlung ihm wahrscheinlich lebenslängliche Haft zugezogen haben würde, aus Sparta entwich, in das Heiligthum des lykaiischen Zeus, und lebte dort mehrere Jahre, bis ihm die Spartaner die Strafe erliefsen und ihn wieder in das Königthum einsetzten[4]). Von dem Heiligthum der Gany-211 mede (oder Hebe) zu Phleius heifst es, dafs dort alle Schutzflehenden Sicherheit fanden, und den Gefesselten ihre Fesseln abgenommen und als Weihgeschenke an den Bäumen des heiligen Haines aufgehängt wurden[5]). Auch das Heiligthum des Poseidon auf der Insel Kalaureia[6]) und der Tempel der Athene Chalkioikos in Sparta[7]) gehörten zu diesen bevorrechteten Asylen; ob aber das Heiligthum desselben Gottes auf dem Vorgebirge Tainaron oder das Heiligthum des Amphiaraos bei Oropos derselben Classe angehörten, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden[8]). Wohl aber gab es eine gröfsere Anzahl solcher in Asien,

---

1) Bisweilen auch darüber hinaus, wie aus Strabons Angabe über das Asylrecht des Tempels der ephesischen Artemis erhellt, XIV S. 641.

2) *Hoc non est in omnibus templis, nisi quibus consecrationis lege concessum est* sagt Servius zu Vergil Aen. II 761 von diesen eigentlich sogenannten Asylen. Vgl. J. Jaenisch *de Graecorum asylis* (Götting. 1868) und B. Barth *de asylis Graecis* (Strafsb. 1888), der die uns bekannten Asylstätten zusammenstellt.

3) Plutarch Lysand. 30. Pausan. III 5, 6.

4) Bd. I S. 260. 5) Pausan. II 13, 3 f.

6) Strab. VIII S. 374.

7) Polybios IV 35, 3 sagt ausdrücklich πᾶσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερόν, κἂν θανάτου τις ᾖ κατακεκριμένος, und eine Bestätigung geben die bekannten Geschichten von Pausanias und Agis III.

8) Von Tainaron wissen wir nur, dafs die Heloten, die sich im dritten messenischen Kriege dorthin in das Heiligthum geflüchtet hatten, von den Spartanern mit Gewalt herausgerissen und getödtet wurden, Thuk. I 128. Pausan. VII 25, 3. Ailian V. G. VI 7. Man betrachtete das bald nachher erfolgte Erdbeben als Strafe wegen der Versündigung; aber sündlich war das Verfahren der Sp. auch wenn das Heilig-

wo in der hellenistischen Zeit das Asylrecht auf ganze Städte ausgedehnt worden war[1], so dafs unter Tiberius im Senate über Beschränkung desselben verhandelt wurde. Aus den Berichten über diese Verhandlungen[2]) ersehen wir, dafs einigen Heiligthümern das Asylrecht durch Beschlufs der Amphiktyonen ertheilt war, während andere sich auf Bewilligungen von Fürsten oder römischen Befehlshabern, andere auf unvordenkliches Alter und göttliche Stiftung beriefen.

Diese bevorrechteten Asyle also gewährten dem Schutzflehenden, sobald er einmal in sie aufgenommen war, vollkommene Sicherheit innerhalb ihres Bereiches, so dafs ihn auszuliefern oder mit Gewalt fortzuführen als eine schwere Versündigung gegen den Gott angesehen wurde; und nicht blofs die Priester, sondern auch die Gemeinden der Orte, in welchen solche Asyle lagen, waren eifrig dieses Recht zu erhalten, wodurch ihnen manche Vortheile verschafft werden mochten. In andern Heiligthümern dagegen, die nicht zu dieser bevorrechteten Classe gehörten, fand, wer sich zu ihnen flüchtete, keinen so unbe- 212 dingten Schutz. Der allgemeine Grundsatz, dafs der Schützling des Gottes unverletzlich sei, gehörte in das Gebiet des ungeschriebenen Rechtes, und war, wie alles Derartige, verschiedener Auslegung fähig. Von Athen wissen wir, dafs namentlich der Tempel des Theseus den Sklaven als Zufluchtsstätte diente, wohin sie sich vor der Grausamkeit ihrer Herrn flüchten und darauf antragen konnten, an einen Andern verkauft zu werden[3]). Es versteht sich aber auch ohne ausdrückliche Zeugnisse wohl von selbst, dafs solchen Anträgen nur dann Folge gegeben wurde, wenn sich die Klagen der Sklaven gegründet erwiesen, im entgegengesetzten Falle aber sie genöthigt wurden zu ihrem Herrn zurückzukehren[4]). Wenn Verbrecher, die rechtlich verurtheilt waren, sich an einen Altar flüchteten, so galt es keineswegs allgemein für sündlich, sie auch von dort hinweg zur Strafe zu führen[5]); mochte man

thum keine eigentliche Freistatt war. Ueber das Heiligthum des Amphiaraos s. Diog. L. II 142; über das Delion Liv. XXXV 51, 2; über den Tempel der Artemis zu Lusoi in Arkadien Polyb. IV 18, 10; über den Tempel der Demeter u. Kore zu Hermione Zenob. Sprüchw. II 22.

1) Vgl. Usener *N. Rhein. Mus.* XXIX S. 38f.

2) Tacit. Ann. III 60ff. IV 14.

3) Vgl. *Att. Proc.*[2] S. 625f.

4) Vgl. die Bestimmung der Mysterieninschrift v. Andania Lebas-Foucart *Inscr.* II n. 326[a] (Dittenberger *Sylloge*[2] n. 653) Z. 82, dafs die Priester die Sache des in das Heiligthum geflüchteten Sklaven untersuchen und wenn sie finden, dafs er Unrecht habe, ihn dem Herrn ausliefern sollen.

5) S. besonders Lykurg g. Leokr. 93.

sich aber nicht entschliefsen Gewalt gegen sie zu gebrauchen, so verhütete man wenigstens ihr Entweichen, damit die Entbehrung aller Nothdurft sie nöthigte, sich selbst zu ergeben[1]). Dafs im Kriege die besiegten Feinde, die sich in ein Heiligthum flüchteten, als Schutzflehende auf Schonung Anspruch hätten, war ohne Zweifel ein Grundsatz der Pietät, den Manche mit Gewissenhaftigkeit beobachteten, wie es namentlich an Agesilaos gerühmt wird. Als nach der Schlacht bei Koroneia z. B. eine Anzahl der Besiegten sich in das Heiligthum der Athene Itonia geflüchtet hatte, und er gefragt wurde, was mit diesen gemacht werden sollte, so befahl er, obgleich selbst bedeutend verwundet, nicht nur sie unverletzt gehen zu lassen, sondern sandte auch einige seiner Reiter, um sie sicher zu geleiten[2]). Aber eben dafs dies an ihm als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben wird, kann 213 zum Beweise dienen, dafs nicht alle gleich gewissenhaft zu verfahren pflegten. Wie sehr namentlich in den innern Kriegen und Parteikämpfen, von denen die griechischen Staaten so häufig zerrissen wurden, aus leidenschaftlicher Erbitterung die Achtung vor den Heiligthümern vergessen wurde, können bekannte Beispiele, wie die kylonische Blutschuld, oder was Thukydides von den blutigen Auftritten zu Kerkyra erzählt[3]), hinlänglich zeigen.

5. Die Weihgeschenke.

Die Götterbilder wurden, wie oben bemerkt, ἀγάλματα genannt, nicht wegen ihrer Schönheit, — denn darauf hatten gerade die ältesten und heiligsten am wenigsten Anspruch — sondern weil man die Götter dadurch zu ehren und zu erfreuen dachte, dafs man ihre wenn auch unvollkommenen Bilder als Gegenstände der Anbetung aufstellte, und sie so reich und stattlich schmückte als man konnte. Mit demselben Namen wie die Götterbilder benannte die ältere Sprache auch alle anderen Gegenstände, die man den Göttern weihte, ihren Heiligthümern zum Schmuck und ihnen selbst zum Wohlgefallen[4]). Die spätere Sprache nennt dergleichen Weihgeschenke nicht mehr ἀγάλματα, son-

---

1) So machten es die Spartaner mit Pausanias, Thukyd. I 134. Bei Plautus, Most. V 1, 65 (1114), wird dem, der sich an einen Altar geflüchtet, von seinem Verfolger gedroht, dafs er Feuer umher anzünden werde, um ihn dadurch von seinem Zufluchtsorte zu vertreiben, s. auch Rud. III 4, 62 (767). Uebrigens vgl. Eurip. Ion 1255 ff. 1312 ff. 1401 ff.

2) Xenoph. Hellen. IV 3, 20. Ages. 11, 1. Plutarch Ages. 19.

3) Thukyd. III 81. Vgl. die Geschichte aus Aigina bei Herodot VI 91.

4) Hom. Od. III 274. XII 347. Auch VIII 509.

dern ἀναθήματα. Es gab aber schwerlich irgend einen Tempel in Griechenland, der nicht von Andächtigen mit solchen Weihgeschenken mehr oder weniger reichlich bedacht worden wäre[1]; je angesehener und heiliger der Tempel, desto gröſser war natürlich auch die Menge der Weihgeschenke, und den am höchsten und allgemeinsten geehrten Heiligthümern, wie dem des Zeus zu Olympia, des Apollon zu Delphi, wurden sie aus allen Theilen des Landes so zahlreich dargebracht, daſs die Tempel selbst und ihre nächste Umgebung sie nicht alle fassen konnten, und deswegen von den verschiedenen Staaten eigene Gebäude, θησαυροί oder Schatzhäuser, in dem Peribolos errichtet wurden, um ihre Weihgeschenke aufzunehmen[2]. Die Gegenstände, die man den Göttern als Weihgeschenke darbot, waren von der allerverschiedensten Art, 214 je nach den Verhältnissen und der Frömmigkeit des Gebers oder der Veranlassung der Gabe[3]. Den Göttern, meinte man, sei auch die geringe Gabe des Armen, in frommer Gesinnung dargebracht, nicht weniger willkommen, als die kostbaren Geschenke, mit denen der Reiche ihre Heiligthümer schmückte, und es mochte wohl nur selten der Fall vorkommen, daſs eine dargebotene Gabe als unannehmbar zurückgewiesen wurde[4]. Selbst Geräthschaften des täglichen Gebrauches, Werkzeuge, mit denen man gearbeitet, ja Kleidungsstücke, die man getragen, glaubte man den Göttern weihen zu dürfen, wofür die Epigramme der Anthologie zahlreiche Belege enthalten. Hier weiht ein Musiker seine Kithar oder seine Flöte, dort ein Maler seinen Pinsel, hier ein Ackersmann seinen Pflug, dort ein Fischer sein Netz, hier ein Kämpfer seine Waffen, dort eine Dienerin der Aphrodite ihren Spiegel; und wenn auch die Weihinschriften der Anthologie nur Fictionen und

---

1) Auch testamentarische Vermächtnisse an Götter kamen nicht selten vor, s. Lysias v. Verm. d. Arist. 39. Isaios v. Nikostr. Erb. 9. (Demosth.) g. Timoth. 66.

2) Vgl. Pausan. VI 19. X 11. Herodot III 57. IV 162. In Olympia betrug die Zahl dieser Schatzhäuser zwölf, wie die deutschen Ausgrabungen ergeben haben, während Pausanias nur zehn nennt. Auch in Delphi sind die Reste von mehreren der dreizehn uns bekannten θησαυροί bloſs gelegt worden.

3) Einen Ueberblick über die überaus manichfaltigen Arten von Weihgeschenken bietet Reisch *Griechische Weihgeschenke* (Wien 1890) im ersten Abschnitt; im Weiteren behandelt er die auf Anlaſs agonistischer Siege gestifteten Weihgeschenke, wie vor ihm E. Curtius *Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1861 n. 21 = *Ges. Abhandl.* II S. 359ff. die Denkmale kriegerischer Siege, besonders aus den Perserkriegen besprochen hat.

4) Eine freilich fingirte Verhandlung über solchen Fall giebt Lukian im Phalaris. Die Kirche hat aber wohl zu jeder Zeit einen guten Magen gehabt und auch ungerechtes Gut vertragen können.

poetische Spiele sind, so beweisen sie doch, dafs solche Weihungen nicht ungewöhnlich waren. Es wird uns berichtet, dafs die Mysten, d. h. die, welche sich in die Mysterien hatten einweihen lassen, die Kleider, in welchen sie die Weihe erhalten hatten, und an denen, wie sie meinten, ein besonderer Segen haftete, so lange als möglich zu tragen, dann aber, wenn sie sie ablegten, irgend einem Gotte als Weihgeschenk darzubringen pflegten[1]). An manchen Orten weihten die Jungfrauen, wenn sie sich vermählten, ihren jungfräulichen Gürtel, z. B. in Trozen der Athene Apaturia[2]), anderswo der Artemis[3]). Sehr gewöhnlich wurde das Haar als Weihgeschenk gegeben, von den Jungfrauen vor der Hochzeit, von den Jünglingen beim Eintritt in das Mannes-215 alter, und zwar vorzugsweise den Flufsgöttern und den Nymphen, als den Jugendpflegern, oder auch dem Apollon[4]). Auch den Heilgöttern pflegten die durch ihre Hülfe Genesenen zum Dank ihr Haar zu weihen, und zu Titane bei Sikyon war das Bild der Hygieia von geweihten Haaren und Binden ganz überdeckt, so dafs man es kaum sehen konnte[5]). Es liegt aber dieser Haarweihe ohne Zweifel dasselbe Gefühl zu Grunde, aus welchem auch heutzutage Haarlocken als Andenken gegeben werden: das Haar ist ein Theil des Menschen, und wem man es giebt, dem giebt man damit einen Theil seiner selbst. Man sah ferner in den Tempeln der Heilgötter auch Abbildungen von Gliedern, die geheilt worden waren, theils aus edlen Metallen, theils von geringerem Stoff, mit Inschriften, die den geheilten Geber nannten[6]). Unter den Weihgeschenken zu Delphi wird ein Skelet von Erz erwähnt, welches Hippokrates geweiht haben sollte, wohl zum Danke für seine von dem Gott gesegneten osteologischen Studien[7]). Als sehr häufige Weihge-

---

1) Aristoph. Plut. 845 mit den Scholien. 2) Pausan. II 33, 1.

3) Schol. Apoll. Rh. I 288. Suid. u. λυσίζωνος. Im Tempel der Artemis in Brauron wurden auch die Kleider der in der Geburt gestorbenen Wöchnerinnen geweiht, Eurip. Iphig. T. 1465. Dagegen wurden im Brauronion auf der Akropolis derselben Göttin zum Dank für glückliche Entbindung Kleider gewidmet, die darum in den erhaltenen Inventarien dieses Heiligthums C. I. A. II n. 751 ff. den breitesten Raum einnehmen. Vgl. auch Schol. Kallim. H. auf Zeus 77 von der Artemis Chitone mit Welcker *Götterl.* I S. 575. Dafs bei Jungfernkrankheiten auf Rath der Wahrsager der Artemis Kleider geweiht wurden, sagt Hippokrates de virg. morb. VIII S. 468 Litt.

4) Vgl. die von Wernsdorf zu Himer. S. 777. Welcker *Götterl.* I S. 574 und besonders im *Bull. de corr. Hell.* XII p. 479 ff. zusammengestellten Belege, und über die Bedeutung des Haaropfers Wieseler *Philol.* IX S. 711 ff.

5) Pausan. II 11, 6.

6) Vgl. C. I. G. n. 1570 b und die Nachweisungen von A. Körte *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XVIII S. 236. 7) Pausan. X 2, 6.

schenke werden namentlich mancherlei zum Cultus dienende Geräthschaften erwähnt, Opferschalen, Becher, Rauchpfannen, Lampen, Tische und Tripoden und dergleichen, sei es aus edlem Metall, sei es auch nur aus Thon, oder Gegenstände, die zur Bekleidung und zum Schmuck der Götterbilder gebraucht werden konnten, wie Gewänder, Hals- und Armbänder, Ringe, Ohrgehänge, Spangen. Beide Arten von Weihgeschenken bilden darum den Hauptbestandtheil der Tempelinventare, die für eine Reihe von Heiligthümern uns deshalb bewahrt sind, weil sie bei jedem Wechsel der aufsichtführenden Behörde aufs neue aufgenommen zu werden pflegten, vor allem in den Uebergaburkunden der Hieropoioi des Apollontempels auf Delos[1]). Sodann begegnen Kunstwerke, die dem Tempelgebäude selbst oder dessen Umgebungen zum Schmuck gereichten, Statuen und Gemälde von Göttern[2]) und Heroen oder von Menschen, zum Theil Darstellungen von Culthandlungen und von Ereignissen aus dem Leben der Weihenden, wenn sie in irgend einer Lage sich einer besonderen göttlichen Hülfe zu erfreuen gehabt hatten[3]). Die bedeutendsten und gröfsten Weihgeschenke aber stammten von Staaten oder Fürsten her, die dadurch den Göttern ein Gelübde lösten oder einen Zoll der Dankbarkeit darbrachten oder auch ihre Huld erwerben wollten, wie denn namentlich auch der König Krösos, obgleich kein Grieche, eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken dem delphischen und andern Tempeln zugewandt hat[4]). Nach gewonnenen Siegen pflegte man den Göttern einen Erstlingstheil (ἀπαρχή) der Beute, theils Waffen theils Anderes zu weihen[5]), und für das, was sich zur Aufstellung im Heiligthum nicht eignete, entweder den Geldwerth oder ein entsprechendes Kunstwerk zu geben. So wurde nach dem Siege bei Plataia von den verbündeten Griechen zu Delphi ein goldener Dreifufs auf einer ehernen durch drei Schlangenleiber gebildeten Säule ruhend, die noch heute auf dem Atmeidan in Constantinopel zu sehen ist, zu Olympia ein ehernes Zeusbild von 10 Ellen und auf dem Isthmos ein eherner Poseidon von 7 Ellen Höhe ge- 216

1) Vgl. Homolle *Bull. de corr. Hell.* VI p. 108 ff.

2) Auch von andern Göttern, als denen die Weihung galt, vgl. Letronne *Annali dell' inst. d. corr. arch.* VI p. 213 ff. Keil *Inscr. Boeot.* p. 87.

3) Vgl. Cic. d. nat. d. III 37, 89 und d. Ausleger zu Horat. Sat. II 1, 33. Ueber die in Athen üblichen Weihgeschenke von Freigelassenen im Falle ihrer Lossprechung s. Bd. I S. 370 A. 1.

4) Herodot I 50 ff. vgl. 92. V 36. VIII 35. Bakchyl. 3, 61 ff.

5) Nur die Spartaner sollen keine Waffen geweiht haben. Der König Kleomenes meinte, ὅτι ἀπὸ δειλῶν ἐστι, Plutarch Apophth. Lakon. Kleom. n. 18.

weiht[1]). Nach der Schlacht bei Salamis weihte man von dem Zehnten der Beute zu Delphi eine Bildsäule von 12 Ellen, mit dem Vordertheil eines Schiffes in der Hand, und außerdem drei phönikische Trieren, die eine dem Poseidon auf dem Isthmos, die zweite demselben auf dem attischen Vorgebirge Sunion, die dritte dem Aias auf Salamis[2]). Der König Hieron von Syrakus sandte nach seinem Siege bei Kyme über die Tyrrhener einen Theil der Beute nach Olympia, wovon noch jetzt ein Helm mit der Weihinschrift im Besitz des britischen Museums vorhanden ist[3]); ähnliche Beutestücke, namentlich Lanzenspitzen sind bei den deutschen Ausgrabungen in Olympia gefunden worden[4]). Aus der Perserbeute wählten die Athener als Weihgeschenke für Athena Polias den silberfüßigen Sessel des Xerxes, den goldenen Dolch des Mardonios und den Harnisch des Masistios[5]). Das colossale eherne Standbild der Athena Promachos auf der Akropolis war ein Weihgeschenk von dem Zehnten der zu Marathon gemachten Beute, und ebenfalls auf der Akropolis ein ehernes Viergespann von dem Zehnten der Beute, die den Boiotern und Chalkidiern abgenommen war[6]). — Im Schatze der Parthenos befanden sich goldene oder vergoldete Abbildungen von Aehrenbündeln, als Aequivalent des Zehnten der Ernte, welchen Fromme der Gottheit geweiht hatten[7]); und dergleichen goldene Aehren, oder goldene Sommer (χρυσᾶ θέρη), wie man sie nannte, gab es auch zu 217 Delphi als Weihgeschenke verschiedener Staaten[8]). Die Kerkyraier weihten dem delphischen Gotte einen ehernen Stier von dem Zehnten eines besonders reichen Fischfangs[9]). Die Ehrenkränze, mit welchen die Sieger in den festlichen Kampfspielen belohnt wurden, gebot die Sitte ihnen nicht für sich zu behalten, sondern als Weihgeschenke in den Tempeln der Götter niederzulegen[10]). Ebenso wurden die Dreifüße, die die Sieger in solchen Wettkämpfen erhielten, in dem Heilig-

1) Herod. IX 81. Paus. X 13, 9. Ueber die Schlangensäule vgl. besonders Fabricius *Jahrb. d. arch. Inst.* I S. 176 ff.

2) Herod. VIII 121 f. 3) Inschriften von Olympia n. 249.

4) Ebenda n. 245. 247. 250 ff.

5) Demosth. g. Timokr. 129. Pausan. I 27, 1.

6) Pausan. I 28, 2. Herod. V 77. Von der Basis des Viergespanns mit der Weihinschrift ist ein Bruchstück erhalten C. I. A. IV 1 n. 334a.

7) Δήϊον περίχρυσον στάχυες ΔΠ in den Uebergaburkunden der Schatzmeister C. I. A. I n. 161 ff. IV 1 n. 165.

8) Strab. VI S. 264. Plutarch de Pyth. orac. 16.

9) Pausan. X 9, 3.

10) Vgl. Xenoph. Hell. III 4, 18. Pind. Nem. 5, 53.

thum der Gottheit, welcher das Fest gegolten, aufgestellt[1]); in Athen hatte eine Strafse in der Nähe des Dionysostempels ihren Namen, die Tripodenstrafse, von der Menge der dort aufgestellten Tripoden, die in dem Peribolos des Tempels selbst nicht alle Platz finden konnten.

Eine andere Art von Weihgeschenken waren die Thiere, die man den Göttern zum Eigenthum gab. Es geschah wohl öfters, dafs ein Thier der Heerde vom Besitzer den Göttern zum künftigen Opfer verheifsen wurde, und man glaubte, dafs solche geweihte Thiere (ἱερὰ βοσκήματα) besonderes Gedeihen hätten[2]); aber auch in den Heiligthümern und den dazu gehörigen Ländereien wurden Thiere als Eigenthum der Götter gehegt, ohne zu irgend einem Gebrauch verwandt zu werden, aufser dafs hier und da einige von ihnen zu Opfern an den Festen der Gottheit, der sie geweiht waren, genommen wurden[3]). So war zu Apollonia am ionischen Meere dem Helios eine Heerde von Schafen, vielleicht auch von Rindern, geweiht, welche unter der Aufsicht eines jährlich aus den angesehensten Bürgern gewählten Mannes an einem bestimmten Platze geweidet wurden, und den Apolloniaten durch einen Orakelspruch ganz besonders empfohlen waren[4]). Zu Argos gab es bis auf Alexanders des Grofsen Zeit der Hera geheiligte Pferde, von welchen man behauptete, dafs sie von den Pferden des Diomedes stammten, die einst Herakles erbeutet und Eurystheus der Göttin geweiht habe, und zu Lykosura in Arkadien wurde im Heiligthum der Despoina ein ihr geweihter Hirsch unterhalten, der, wie eine Inschrift auf seinem Halsband bezeugte, schon zur Zeit des troianischen Krieges eingefangen war[5]). Auch Hähne und Hühner werden als Weihgeschenke 218 erwähnt, die man in den Heiligthümern unterhielt[6]). Im Haine der Hera auf Samos wurden Heerden von Pfauen, und auf Leros im Heiligthum der Artemis Perlhühner gehalten, von denen man fabelte, dafs sie von den Schwestern des Meleager herstammten, die Artemis einst in Perlhühner verwandelt hätte[7]). Diese waren also wohl nicht als Weihgeschenke dahin gekommen, sondern man unterhielt sie im Heiligthum, weil man aus irgend einem Grunde glaubte, dafs die Göttin be-

---

1) Vgl. Herod. I 144. Reisch a. a. O. S. 58ff. und speciell für Athen schon Böckh zu C. I. G. I p. 342.

2) Pausan. X 35, 7, vgl. Babr. 37.

3) Porphyr. de abstin. I 25.

4) Herodot IX 93. Konon narr. 30.

5) Diodor IV 15. Pausan. VIII 10, 10.

6) Aristot. N. G. IX 8 S. 614ª.

7) Athenai. XIV 70 f. S. 655 A. C. Varro de re rust. III 6.

sonderes Wohlgefallen an ihnen fände. Und so wurden auch andere Thiere anderswo in den heiligen Bezirken geschont und zum Theil gefüttert[1]). Im Peribolos eines Apollontempels in Epeiros gab es Schlangen, die unter dem besonderen Schutz des Gottes standen, und von dem einst von ihm erlegten Python abstammen sollten. Sie wurden zu bestimmten Zeiten von der Priesterin gefüttert, und wenn sie das Futter begierig annahmen, war auf ein fruchtbares und gesundes Jahr zu hoffen, das Gegentheil deutete auf schlimme Zeiten[2]). In der Umgebung des Panstempels auf dem Berge Parthenion in Arkadien waren die Schildkröten dem Gott geheiligt, und durften nicht verletzt werden[3]). Heilige Fische gab es in mehreren Gewässern, z. B. in dem Bache Arethusa bei Syrakus[4]), und in einem Bache beim Heiligthum des Hermes zu Pharai in Achaia[5]). Zu Hamaxitos, einem Städtchen in Troas, fütterte man zahme Mäuse unter dem Altar des Apollon Smintheus, und neben dem Tripus des Gottes war das Bild eines Mäuschens angebracht[6]). Es beruhte dies aber auf einer symbolischen Bedeutung des Thierchens, vermöge deren es zu dem Gott in näherer Beziehung stand, 219 wie bei den Weihungen von Thieren oder der Beigabe von Thierbildern zu Götterbildern gewöhnlich derartige Gründe die Wahl bestimmten[7]).

Auch von Menschen, die man den Göttern als Weihgeschenke zum Eigenthum gegeben, ist öfters die Rede[8]). Diese wurden dann Hierodulen oder Hörige des Tempels, dem sie zu gewissen Diensten, Leistungen und Abgaben verpflichtet waren. Doch war das Verhältnifs sehr verschieden. Der Aphrodite z. B. wurden Sklavinnen geweiht, um als Hetären zu dienen und einen Theil ihres Verdienstes als Abgabe an den Tempel der Göttin zu entrichten, wie es namentlich von Korinth bezeugt ist[9]). Anderswo gebrauchte man Hierodulen zu diesen oder

1) Polyb. IV 18, 10 vom Heiligthum der Artemis bei Lusoi in Arkadien τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ. Tauben im Hieron zu Delphi geschützt und gefüttert, Eurip. Ion 1197. Diodor XVI 27. Die am Tempel nistenden Vögel zu tödten wird für sündlich erklärt, Herod. I 159. Vgl. Porphyr. de abst. III 16.

2) Ailian N. G. XI 2.

3) Pausan. VIII 54, 7.

4) Diodor V 3, 6.

5) Pausan. VII 22, 4, wo sie ein ἀνάθημα τοῦ θεοῦ genannt werden. Von andern Ailian N. G. XII 30, wo, S. 278, 10 Jac. für σταδίους ἑβδομήκοντα. εἰς τόδε ἄγαλμα zu lesen ist σταδίους ἑβδομήκοντα τρεῖς. τὸ δὲ ἄγαλμα —. Heilige Fische der syrischen Göttin Atergatis in Smyrna nach der Inschrift Dittenberger *Syll.*[2] n. 584.

6) Ailian N. G. XII 5.

7) Vgl. J. V. Grohmann *Apollo Smintheus* (Prag 1862). Wieseler *Götting. gel. Anz.* 1855 S. 1826ff. Urlichs *Skopas* S. 7f.

8) Auch diese heifsen ἀναθήματα, Eurip. Ion 310.

9) Athenai. XIII 32f. S. 573f. und das daselbst angeführte Bruchstück aus Pindars Skolien mit den Anm. v. Böckh.

jenen untergeordneten Verrichtungen im Tempeldienste. Vielfältig waren sie Landbauer auf den dem Gotte gehörigen Ländereien, und zahlten einen mäſsigen Zins an den Tempel. Oft aber war auch die Hingabe eines Sklaven an den Gott nur eine Form der Freilassung, mit der Wirkung, daſs nun nicht der Freilasser sondern der Gott als Patron des Freigelassenen galt, ohne daſs, soviel sich erkennen läſst, diesem dadurch specielle Verpflichtungen auferlegt wurden[1]). In früheren Zeiten aber soll es auch vorgekommen sein, daſs ganze besiegte Völker von dem Sieger einem Gotte, speciell dem delphischen Apollon, zu eigen gegeben wurden, oder daſs Staaten in Zeiten der Noth und Bedrängniſs einen Theil der Ihrigen, den Zehnten, dem Gott zu weihen gelobten oder vom Orakel angewiesen wurden. Von dem Gott, der diese ihm Geweihten auf seinem Tempelgebiete nicht gebrauchen konnte, wurden sie dann als Ansiedler in irgend eine andere Gegend gesandt. Als Beispiele solcher dem Apollon geweihten und von ihm ausgesandten Ansiedler werden die Dryoper in Asine, die Bottiaier in Thrakien, die Magneten in Asien, die Rheginer in Italien genannt[2]). In späterer 220 Zeit kam dergleichen nicht mehr vor. Wenn hier von einem Zehnten besiegter Staaten die Rede ist, den die Sieger dem Gott geweiht haben[3]), so ist der Zehnte der Habe gemeint, und der Beschluſs der Griechen im zweiten persischen Kriege, alle Staaten, die dem Feinde Beistand geleistet hätten, dem delphischen Gotte zu zehnten, bedeutete zwar wohl, daſs jeder zehnte Mann als Tempelknecht geweiht, die ganzen Staaten also als Siegesbeute behandelt werden sollten[4]), ist aber nicht zur Ausführung gekommen.

Ein singuläres Beispiel der Weihung von Menschen an eine Gottheit ist das, was von den Lokrern berichtet wird, daſs sie nämlich verpflichtet gewesen seien, von Zeit zu Zeit zwei ihrer edelsten aus hundert Häusern erloosten Jungfrauen an das Heiligthum der Athene in Ilion zu senden, zur Sühne für den Frevel, den einst bei der Zer-

1) Vgl. Bd. I S. 139f.

2) Pausan. IV 34, 9. Plutarch Thes. 16. Quaest. gr. 35. De Pyth. orac. 16. Konon narrat. 28. Strab. VI S. 257. Die Magneten heiſsen ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, Δελφῶν ἄποικοι, Athenai. V 74 S. 173 F, wo auch von den Leistungen die Rede, die ihnen gegen die in ihr Land kommenden Delpher oblagen: freies Quartier, Salz, Oel, Essig und Licht. Vgl. aber v. Wilamowitz *Hermes* XXX S. 177ff.

3) Diodor XI 65.

4) Herodot VII 132. Polyb. IX 39, 5. Diodor XI 3, 2 mit Dittenberger *de Herodoti loco* (Halle 1890). Von Böckh *Staatsh.* I[3] S. 444 u. A. war die Sache dahin verstanden worden, daſs nur die Grundstücke dem Gotte zehentpflichtig gemacht werden sollten.

störung Troias der lokrische Aias im Tempel der Athene an der gefangenen Kassandra begangen hatte. Die Jungfrauen mufsten suchen unbemerkt in das Heiligthum zu gelangen; wurden sie von den Iliern ergriffen, bevor sie es erreicht hatten, so fielen sie als Opfer und ihre Asche ward ins Meer geworfen; gelangten sie aber in den Tempel, so dienten sie hier als Sklavinnen der Göttin[1]). Nicht weniger singulär ist ein anderes Beispiel, das bei den epizephyrischen Lokrern vorgekommen sein soll. Diese sollen nämlich in einem Kriege mit den Lucaniern das Gelübde gethan haben, der Aphrodite die Jungfrauschaft ihrer Töchter zu weihen, so dafs diese jährlich an einem Feste der Göttin sich preiszugeben genöthigt würden[2]). Ob das Gelübde wirklich so gelautet habe, lassen wir dahin gestellt sein. Wir hören 221 aber wenigstens, dafs die Lokrer die Erfüllung unterlassen haben, und dafs, als sie später von dem Tyrannen Dionysios daran gemahnt wurden, die Sache auf eine Formalität hinauslief, bei der die Reinheit der Mädchen ungefährdet blieb, und die nur dem Tyrannen eine Gelegenheit bot, sie des Schmuckes, welchen sie an sich trugen, berauben zu lassen.

6. Die Opfer.

Wie die Weihgeschenke, so sind auch die Opfer Gaben, welche der Mensch den Göttern von dem Seinigen darbringt, um ihnen seine Verehrung zu beweisen, ihre Huld zu erwerben, ihren Zorn zu versöhnen; aber während jene bestimmt sind, als ein bleibendes Besitzthum dem Gotte anzugehören und ihm fortdauernd, sei es zum Schmuck seines Bildes und Tempels, sei es zum Dienste seines Cultus, sei es zur Mehrung seiner Habe zu dienen, wird dagegen bei den Opfern entweder Etwas von den Dingen, die der Mensch geniefst und verzehrt, den Göttern gleichsam zum Mitgenusse dargeboten — Trank- und Speisopfer — oder es wird das Leben eines Thieres, bisweilen auch eines Menschen, ihnen hingegeben, um stellvertretend ihren Zorn von dem Leben des Opfernden selbst abzuwenden — Sühnopfer. Es ist aber entschieden unrichtig, wenn man meint, dafs ursprünglich alle Opfer nur Sühnopfer gewesen, allen nur das Bestreben zu Grunde gelegen habe, die zürnenden

1) Timaios bei Tzetz. zu Lykophr. 1141. Vgl. Polyb. XII 5. Strab. XIII S. 601. Nach Timaios wurde die Verpflichtung den Lokrern nach dem phokischen Kriege erlassen. Doch bestand die Sitte nicht nur zur Zeit des Aineas Takt. 31, 24 noch, sondern auch im dritten Jahrhundert, vgl. P. Haubold *de rebus Iliensium* (Leipzig 1888) p. 31.

2) Justin. XXI 3.

Götter durch Gaben zu besänftigen und verdiente Strafen abzukaufen. Vielmehr die Mehrzahl der Opfer beruhte von jeher auf dem Gefühle theils der dankbaren Verpflichtung, die der Mensch gegen die Götter als die Geber aller guten Gaben hat, theils der Bedürftigkeit, da er sich bewufst ist der Hülfe und Wohlthaten der Götter nimmer entbehren zu können. Sind also die Opfer ihrer Absicht nach vorzugsweise Dank- und Bittopfer, so sind sie eben darum Trank- und Speiseopfer: der Opfernde will die Gaben der Götter nicht geniefsen, ohne auch ihnen einen Zoll davon zu entrichten und dem eigenen Genufs dadurch seine eigentliche Berechtigung und Weihe zu geben, dafs er die Götter zum Mitgenufs einladet, sie gewissermafsen zu seinen Gästen, oder, wie man ebensogut sagen kann, sich zu ihrem Gaste macht[1]). Freilich waltete dabei ursprünglich wohl auch die Vorstellung ob, dafs den Göttern durch die Opfer eine Art von materiellem Genufs verschafft 222 würde. In den Veden werden die Götter angerufen von dem Soma zu trinken, ja es dient der Trank dazu, sie zu erquicken und zu kräftigen; und bei den Griechen finden sich von Homer an bis zu den spätesten Zeiten hin Aeufserungen genug, die unverkennbar auf eine ähnliche Vorstellung deuten. Nur darf man nicht fragen, wie man sich denn eigentlich die Art des Genusses gedacht habe. In Dingen dieser Art gab es natürlich keine klare allgemein anerkannte Ansicht, sondern nur dunkle Ahnungen, die sich bald in feinere bald in gröbere Vorstellungs- und Ausdrucksformen kleideten. Meistens mochte man sich denken, dafs der Dampf des verbrannten Fleisches, der Duft des Blutes, die Verdunstung des Trankopfers von den Göttern genossen werde[2]). Wenn bei Homer wiederholt davon die Rede ist, dafs die Götter bei den ihnen dargebrachten Opfern in Person an dem Mahle Theil nehmen, so beschränkt sich das auf die bei ihnen in besonderer Gunst stehenden Aithiopen und Phaiaken[3]), berechtigt also zu keinem Schlusse auf die Auffassung des Opfers überhaupt[4]), und wenn Spötter wie Aristophanes

1) Vgl. Athenai. VIII 65 S. 363.

2) Orig. g. Cels. VIII 30 S. 397 τὸ αἷμά φασιν εἶναι τροφὴν δαιμόνων τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν. Vgl. Basil. zu Jesaias I S. 558 (auch bei Psellos de oper. daem. S. 12 Boiss.) τὰ — δαιμόνια θηρώμενα τὴν ἀπὸ τῶν αἱμάτων καὶ τῆς κνίσης τῶν θυσιῶν ἀπόλαυσιν περὶ τοὺς βωμοὺς εἱλεῖται καὶ τὰ ἀγάλματα τὰ αὐτοῖς ἀνακείμενα· τούτοις γάρ που καὶ τρέφεται τὰ ἀέρινα αὐτῶν σώματα εἴτε καὶ πύρινα ἢ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν στοιχείων μικτά.

3) Il. I 423. XXIII 206. Od. I 26. VII 203. Anders III 436. Das übersieht Stengel *N. Jahrb.* CXXVII S. 361 f.

4) Auch Beinamen der Götter wie αἰγοφάγος κριοφάγος (Paus. III 15, 9. Hesych.), ἐψοφάγος Ἀπόλλων (Athen. VIII 36 S. 346 B), χοοπότης Διόνυσος (Ders. XII 45 S. 533 E), εἰλαπινάστης Ζεύς (Ders. IV 74 S. 174 A) können nicht als Beweis gelten.

oder Lukian von einer Speisung und Tränkung der Götter durch die Opfer reden, ohne die sie hungern und dursten müſsten, so wird man solche Vorstellung kaum bei dem dümmsten und gedankenlosesten Haufen voraussetzen dürfen. Verständige, deren es unter den Opfernden doch auch gab, werden sich ohne Zweifel gesagt haben, daſs in Wahrheit ihr Opfer nur eine symbolische Bedeutung haben könne. Auch dem Jehovah der Juden war ja der Geruch der Opfer angenehm, nicht weil er ihm zur Nahrung diente, sondern als Zeichen der Verehrung, die seine Anbeter ihm zollten, und so denk ich war er auch den Göttern der Griechen aus demselben Grunde angenehm; und wie die Juden dem Jehovah, so opferten auch die Griechen ihren Göttern nicht um sie zu speisen und zu tränken, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich verpflichtet fühlten, bei allen Genüssen auch ihrer eingedenk zu sein, und ihnen dadurch, daſs sie ihnen einen Theil des Trankes und der Speise 223 darboten, wenigstens einen sichtbaren Beweis ihrer Gesinnung zu geben, wofür sie keine entsprechendere Form fanden. Man goſs die Spende aus, weil dies die einfachste und natürlichste Art war, sich, bevor man selbst trank, eines Theils des Trankes zu entäuſsern, man verbrannte das Opferfleisch und die Opferfladen, weil, was einmal den Göttern bestimmt war, nothwendig dem menschlichen Genuſs entzogen werden muſste, was nicht schicklicher als durch Verbrennung geschehen konnte. Oder hätte man etwa das Fleisch auf dem Altar verwesen, die Opferfladen verschimmeln lassen, oder, was den Himmlischen gehörte, wegwerfen oder vergraben sollen? Dazu kommt, daſs das Feuer selbst als etwas Göttliches angesehen wurde[1]). Die Götter hatten, nach der alten Sage, dies wunderbare Element einst allein und ausschlieſslich in Besitz gehabt[2]). Es war vom Himmel den Menschen geschenkt oder vom Prometheus für sie entwendet worden, es war nicht irdischer Natur, die emporsteigende Flamme wies gleichsam auf den Himmel hin. Darum war das Feuer das kräftigste Reinigungsmittel[3]), welches symbolisch auch den Schmutz der Sünde tilgte, darum wurde in vielen Tempeln ein ewig brennendes Feuer oder eine ewige Lampe unterhalten, und darum also wurde auch das den Göttern bestimmte Opfer dem Feuer übergeben.

1) Am meisten ist bei den Indern das überirdische himmlische Wesen des Feuers hervorgehoben, und als *Agni* selbst zum Gott und zum Vermittler zwischen Menschen und Göttern gemacht. Vgl. Oldenberg *Religion des Veda* S. 102ff.

2) Vgl. Schömann *de Pandora* p. 13 = *Opusc. ac.* II p. 279.

3) Selbst das Wort πῦρ, von dem skr. *pu*, enthält den Begriff der Reinigung, s. J. Grimm *Kl. Schr.* I S. 302 u. Curtius *Etymol.* n. 385.

Indessen nicht jedes Feuer ohne Unterschied schien zum sacralen Gebrauche bei Opfern oder andern Stücken des Cultus gleich geeignet. Auch das reinste konnte verunreinigt werden, und was Einem Gotte gefiel, gefiel nicht allen. Als die Griechen nach der Schlacht bei Plataiai das delphische Orakel wegen der anzustellenden Siegesfeier befragten, so ward ihnen der Bescheid, sie sollten alles Feuer der Umgegend, weil es von den Barbaren verunreinigt wäre, auslöschen, und reines Feuer von Delphi, dem gemeinsamen heiligen Heerde Griechenlands, herbeiholen[1]). Verunreinigt wurde auch das Feuer des häuslichen Heerdes durch einen Todesfall im Hause; darum war in Argos Sitte es auszulöschen und nach dem Begräbniſs reines Feuer aus einem andern Hause 224 zu holen, an welchem dann zunächst das Fleisch zum Leichenmahle gebraten wurde[2]). Auf Lemnos ward ein jährliches Reinigungsfest begangen: alles Feuer auf der Insel, als verunreinigt durch die Versündigungen der Menschen, wurde ausgelöscht, und nach neun Tagen erst kam neues Feuer, von Delos hergeholt, an seine Stelle[3]). Auch nach Athen hatte die zur Feier der Pythien entsandte Theorie heiliges Feuer aus Delphi heimzubringen, zu welchem Zwecke ihr eine πυρφόρος beigegeben wurde[4]). Zur Feier des lernaiischen Festes holten die Argiver das Feuer aus dem Heiligthum der Artemis Pyronia auf dem Berge Krathis in Arkadien[5]), offenbar weil sie dies für geeigneter zu den Festopfern hielten als anderes. Die Spartaner nahmen, wenn sie ins Feld zogen, Feuer aus Sparta mit[6]), um auch im Auslande überall die Opfer der heimathlichen Götter mit heimathlichem Feuer verbrennen zu können, und in den Colonien ward das Feuer auf dem Staatsheerde von mitgebrachtem Feuer aus dem Prytaneion der Mutterstadt angezündet. Auch der Brennstoff, mit dem die Flamme genährt wurde, machte einen Unterschied: nicht jedes Holz gab ein gleich reines oder den Göttern gleich wohlgefälliges Feuer. Zu dem Opferfeuer des Zeus in Olympia durfte nur das Holz der Weiſspappel verwandt werden[7]), und der Aphrodite zu Sikyon gefielen nur die Opfer, die mit dem Feuer von Wachholderholz verbrannt wurden, in welches man noch Blätter eines in der Nähe ihres Tempels wachsenden Krautes, παιδέρως, warf[8]).

---

1) Plutarch Aristeid. 20.
2) Plutarch quaest. gr. n. 24.
3) Philostrat. Heroik. 19, 14.
4) Inschriften im *Hermes* XXVIII S. 619 u. *Bull. d. corr. Hell.* XVIII p. 87.
5) Pausan. VIII 15, 9.
6) Xenoph. St. d. Lak. 13, 2.
7) Pausan. V 14, 2.
8) Paus. II 10, 5.

Die Flamme der heiligen Lampe im Tempel der Stadtgöttin zu Athen durfte nur von dem Oele der ihr eigenen heiligen Oelbäume genährt werden, welches man jährlich an einem bestimmten Tage in die Lampe goſs, und nicht früher als nach Ablauf eines Jahres zu erneuern brauchte[1]). Aehnliche specielle Bestimmungen über die Nahrung der heiligen Lampen oder des ewigen Feuers, welches in vielen Tempeln unterhalten wurde, dürfen wir auch anderswo voraussetzen. Der Grund aber, weswegen man so mancher Gottheit eine ewige Lampe oder ein ewiges Feuer in ihrem Heiligthume unterhielt[2]), lag entweder in einer specielleren Beziehung ihres Wesens zu dem Feuer, oder man glaubte, daſs überhaupt den Göttern dies reine und himmlische Element lieb sei, und seine Unterhaltung in ihrem Tempel schon allein als eine Art fortwährenden 225 Opfers gelten könne. Zu Argos wurden der Kore zu Ehren brennende Fackeln in eine ihr geheiligte Grube geworfen[3]), was doch auch wohl nichts anders als eine Art von Opfer war.

Alle Opfer lassen sich mit Rücksicht auf die Gegenstände, die man opferte, in zwei Hauptclassen theilen, unblutige, aus Früchten, Backwerk und Getränken bestehend, und blutige, bei denen man Thiere schlachtete und ganz oder theilweise verbrannte. Welche Gegenstände man jedesmal den Göttern darzubringen, und welches Verfahren man dabei zu beachten habe, darüber gab es eine Menge specieller Regeln, über deren Grund und Anlaſs die Alten selbst wenig Gewisses zu sagen wuſsten. Sie beruhten ohne Zweifel theils auf den Vorstellungen, die man sich von den göttlichen Personen, ihren Eigenschaften und Neigungen machte, theils auf besondern localen Verhältnissen, theils aber auch wohl auf grillenhaften Einfällen oder auf schlauen Berechnungen der Priester, die sich durch allerhand rituelle Satzungen zu unentbehrlichen Vermittlern zwischen Menschen und Göttern zu machen suchten. Einige Beispiele solcher specieller Regeln werden wir im Verlauf unserer Darstellung anzuführen haben; für jetzt aber erwähnen wir nur die allgemeine und ohne Ausnahme geltende Vorschrift der Reinheit, welche zu jedem den Göttern wohlgefälligen Opfer unerläſslich war. Diese Reinheit war zunächst freilich nur eine äuſserliche. Sowenig man sich einem Menschen, dem man Ehre erweisen will, in schmutziger Kleidung naht, ihm eine schmutzige Hand reicht oder unsaubere Geräthe vorsetzt,

1) Pausan. I 26, 7.
2) Vgl. Welcker *Götterl.* I S. 480. Bötticher *Tektonik*² S. 374 f. 548.
3) Pausan. II 22, 3.

ebensowenig durfte man sich dergleichen gegen die Götter erlauben, denen man sich beim Opfer ja auch nahte. Also die schuldige Ehrerbietung verlangte einen reinen Leib, besonders reine Hände, reine Kleider, in der Regel weifse[1]), reine Geräthe, und schon die mit Weihwasser angefüllten Gefäfse am Eingange des Heiligthums mahnten den Eintretenden, dafs Unreines den Göttern fern bleiben müsse. Was aber alles unrein, und welche Mittel zur Reinigung erforderlich wären, darüber waren wieder die Ansichten und Bestimmungen gar mannichfaltig, und wir werden davon in einem späteren Abschnitt genauer zu reden haben. Dies jedoch dürfen wir schon hier nicht unbemerkt lassen, dafs an die Forderung der äufserlichen Reinheit sich auch die der inneren anschlofs, und in den Augen der Verständigen für ebenso wesentlich oder vielmehr 226 für noch wesentlicher galt. Von dem Sündigen und Schuldbefleckten, der sich nicht mit reinem Herzen an sie wendet, verschmähen die Götter auch die reichsten Gaben, während ihnen von den Frommen und Gerechten auch die geringste Gabe wohlgefällig ist[2]). Einige Tempel mahnten auch durch Inschriften an diese Lehre; über dem Eingange des Asklepiostempels in Epidauros war zu lesen:

Rein nur darfst du die Schwelle des Göttertempels betreten;
Reinheit aber besteht nur in unsträflichem Sinn[3]).

Und der delphischen Priesterin wird der Spruch zugeschrieben:

Rein von Herzen erschein' im Tempel des lauteren Gottes,
Wenn Du die Glieder genetzt aus dem kastalischen Quell.
Guten genügt ein Tröpfchen, o Pilgrim, aber dem Bösen
Wüsche das Weltmeer selbst nimmer die Sünden hinweg[4]).

Die Frage, welche der beiden Arten von Opfern die ältere sei, ist für die griechischen Alterthümer von keinem Interesse. Denn wenn wir auch nicht zweifeln, dafs es eine Zeit gegeben habe, wo die Menschen sich nur von Früchten und Milch nährten, Thiere aber nicht schlachteten, also auch nicht opferten[5]), so war doch für die Griechen, seitdem sie

1) Aischin. g. Ktes. 79. Plutarch Arist. 21. Lukian Nigr. 14. In weifsen Kleidern und unbeschuht mufste man den Tempel des Zeus und der Athena auf Delos betreten, Ἀθῆν. IV S. 456. Noch speciellere Anordnungen waren für die Mysterienheiligthümer in Andania und Lykosura getroffen, in die keinerlei Schmuck mitgebracht werden durfte, Dittenberger *Syll.* II² n. 653 Z. 15 ff. 939.

2) Vgl. Porphyr. de abstin. II 15 ff. Plat. Ges. IV S. 716 D. Cicero de legg. II 10, 24.

3) Porphyr. a. a. O. 19. Klem. Alex. Strom. V 1, 13 S. 652 Pott.

4) Anthol. Pal. XIV 71, vgl. auch n. 74.

5) Plat. Ges. VI S. 782 C. Porphyr. de abst. II 6 f. Ovid Fast. I 337.

als ein besonderer Zweig von dem gemeinsamen Urstamm abgelöst waren, diese Zeit sicherlich schon längst vorüber, und in Griechenland haben, wie beide Arten von Nahrung, so auch beide Arten von Opfern immer neben einander bestanden. Unsere Darstellung indessen beginnt am schicklichsten mit den unblutigen.

Unter diesen nun sind zuerst die Fruchtopfer zu erwähnen, die man als Zoll vom Ertrag der Felder und Pflanzungen den Göttern darbrachte, und zwar nicht blofs denen, die speciell als die Vorsteher und Horte des Ackerbaues oder der Baumzucht galten, wie Demeter und Dionysos, sondern auch andern, je nach dem örtlichen Herkommen und den Vorstellungen über die Wirksamkeit der Götter, und was ihnen deshalb gebühre und genehm sei. So wurden z. B. zu Mykalessos in Boiotien 227 dem Herakles in seinem Tempel Früchte jeder Art, wie die Jahreszeit sie gab, als Opfer dargebracht[1]). Der Göttermutter brachte man Schüsseln, κέρνη genannt, die in mehreren muschelförmigen Abtheilungen allerlei Früchte, Mohn, Weizen, Gerste, Erbsen, Kichern und Linsen enthielten[2]). Der Demeter legte man zu Phigaleia aufser Früchten auch Honigscheiben und dazu etwas ungewaschene Wolle auf den Altar, und gofs Oel darüber aus[3]). Dem Apollon wurden am Thargelienfeste theils Erstlinge der Feldfrüchte, theils frische Brode dargebracht[4]); Weinranken und Trauben nicht blofs dem Dionysos, sondern zu Athen am Feste der Oschophorien auch der Athena[5]). Gekochte Erstlingsfrüchte wurden dem Apollon und den Horen an vielen Orten geopfert, wovon der Monat Pyanopsion den Namen hat[6]). Auch der sogenannte Eiresione ist hier zu erwähnen, d. h. eines mit Wolle umwundenen Oelzweiges, an welchen man theils Früchte jeder Art, theils Backwerk, theils Gefäfse mit Honig, Oel und Wein anhing, und ihn in Procession zum Tempel trug, wie es z. B. in Athen an dem Volksfeste der Pyanopsien geschah, wo die Eiresione in den Tempel des Apollon getragen und an der Thüre aufgestellt wurde[7]).

---

1) Pausan. IX 19, 5.

2) Polemon bei Athenai. XI 56 S. 478 C. 52 S. 476 E. (Preller p. 142 f.) Inscr. gr. ins. III n. 436. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 26 f. Dafs indessen nicht blofs der Göttermutter, sondern auch andern Göttern ein solches κέρνος dargebracht wurde, ist ebenso gewifs, als dafs auch aufser den Früchten noch andere Dinge, wie Honig, Wolle u. dgl. hingelegt wurden.

3) Pausan. VIII 42, 11.

4) S. unten im Kap. von den Festen.

5) Prokl. bei Phot. bibl. c. 239 S. 322 Bk.

6) Pollux VI 61. Harpokr. u. d. W.

7) Plutarch Thes. 22. Eustath. z. Il. XXII 495.

Aber auch sonst kam Aehnliches zur Erntezeit vor, namentlich auf dem Lande. Es thaten sich Gesellschaften zu gemeinsamer Festfeier zusammen und veranstalteten eine Art von Procession. Knaben, die die Eiresione trugen, gingen singend von einem Hause zum andern, und sammelten Garben zum Genufs oder zum Schmuck des Festes, ungefähr wie es in manchen Gegenden von Deutschland zur Pfingstzeit die Knaben der Ackerarbeiter auf den Dörfern zu thun pflegen. Ein Paar Proben solcher Liedchen, wie die Knaben sie sangen, sind noch erhalten, und eines derselben wird keinem geringeren Dichter als dem Homer beigelegt[1]); es schliefst mit den Versen:

> Und giebst du was, hab Dank; wo nicht, so ziehn wir ab; 228
> Denn nicht um hier im Haus zu wohnen kamen wir.

Diese Eiresionen indessen wurden dann wohl nicht in einem Tempel, sondern in einem Privathause an die Thür gestellt, und blieben dort bis zum nächsten Feste, wo neue an ihre Stelle kamen, und die alten verbrannt wurden[2]).

Die zweite Art unblutiger Opfer bestand aus Backwerken von manichfaltiger Beschaffenheit und Form, deren jede ihren besonderen Namen hatte. So werden z. B. ἀμφιφῶντες oder Lichterkuchen genannt, von runder Gestalt und rings mit kleinen Lichtern umsteckt; dergleichen brachte man der Artemis als Mondgöttin dar. Die Göttermutter bekam Milchkuchen oder Milchbrei, γαλαξία, von Gerstenmehl und Milch. Stangenkuchen, ἄρτοι ὀβελίαι, waren namentlich dem Dionysos willkommen[3]). Kuchen in Gestalt von Lyren, Bogen, Pfeilen brachte man dem Apollon dar[4]), Kuchen mit Hörnern der Artemis, und Kuchen in Gestalt männlicher oder weiblicher Theile dem Dionysos, der Demeter und der Kore[5]); kurz, es gab eine Menge verschiedener Formen, welche auf die Eigenschaften und Aemter der verschiedenen Gottheiten anspielten[6]). Häufig wurde aber den Opferkuchen auch die Gestalt von Thieren, wie von Rindern, Schafen, Schweinen gegeben, und solche wurden namentlich von den Aermeren dargebracht anstatt der Thiere,

1) (Herodot) Leb. Hom. 34. Vgl. Ilgen *Opusc.* I p. 129.
2) Vgl. Aristoph. Plut. 1054 mit den Schol.
3) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 1062. 1069. 1072.
4) Steph. Byz. u. πάταρα.
5) Athenai. XIV 56 S. 647 A.
6) Als Opferkuchen in Form eines Altars wird man mit Dittenberger *Syll.*[2] n. 631 die βωμοὶ νηφάλιοι anzusehen haben, die neben anderem Backwerk (ἀρεστήρ) und Honigscheiben C. I. A. II n. 1651 genannt werden.

die sie zu opfern nicht im Stande waren[1]), auch von Philosophen, die gegen die Tödtung von Thieren religiöse Bedenken hegten, wie die Pythagoreer und Empedokles. Auch Früchte dienten hier und da als Stellvertreter für Opferthiere, wie z. B. in Theben und dem attischen Demos Melite dem Herakles Aepfel dargebracht wurden, denen man Füfse und Hörner von Holz angesetzt hatte, dafs sie Schafe vorstellen sollten, und bei den Lokrern Gurken auf ähnliche Art zu Stellvertretern von Rindern gemacht wurden[2]).

Es gab hier und da Altäre, auf welchen nur unblutige Opfer, also nur Backwerk und Früchte dargebracht werden durften. Ein solcher war auf Delos der sogenannte Altar der Frommen, und in Athen auf der Akropolis der Altar des höchsten Zeus (Ζεὺς ὕπατος)[3]); und ebenso gab es gewisse Feste, an welchen keine Thiere, sondern nur Backwerk zu opfern Gebrauch war, wie die Kronien in Athen[4]).

229 Die Opferkuchen wurden aber theils verbrannt — und solche heifsen speciell πελανοί[5]) — theils wurden sie auf die Altäre und Opfertische nur hingelegt und nach einiger Zeit von den Priestern weggenommen, denen sie dann zu Gute kamen. Die Gottheit schenkte, da sie selbst jener Gaben nicht bedurfte, sie ihren Dienern zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse[6]); darin lag ebensowenig etwas Anstöfsiges, als dafs auch von den Thieropfern aufser den Göttern, denen man die Opferstücke verbrannte, die Priester ihre Ehrenantheile, γέρη oder ἱερώσυνα[7]), zu bekommen pflegten. Abergläubige mochten sich auch wohl weis machen lassen, dafs jene Darbringungen auf geheimnifsvolle Weise verschwänden und man nicht wüfste, was aus ihnen würde. Bei Aristophanes im Plutos schleicht der Priester des Asklepios, als die Lampen im Tempel ausgelöscht sind, und die Hülfesuchenden im Dunkeln des Gottes warten, verstohlen zum Altar, und steckt die darauf gelegten Opferkuchen und

1) Vgl. Stengel *N. Jahrb. f. Philol.* CXXIII S. 399 f.

2) Pollux I 30. Zenob. prov. V 5. 22 mit den Parallelstellen.

3) Diog. L. VIII 13. Porphyr. de abstin. II 28. Pausan. I 26, 5.

4) C. I. A. III n. 77, vgl. Pausan. VIII 2, 3.

5) S. Eurip. Ion 226. Helen. 1334. Arist. Plut. 661. Das erklärt sich daraus, dass πελανοί vorzugsweise den Unterirdischen dargebracht wurden; doch heifst πελανός auch das zum Opfer für die Göttinnen von Eleusis ausgewählte Getreide, C. I. A. IV 1 n. 27b Z. 36. 2 n. 834b II Z. 67. 71. Dafs ursprünglich das Wort einen mehr oder weniger flüssigen Mehlbrei bezeichnet, zeigt Stengel *Hermes* XXIX S. 281 ff. XXXI S. 477.

6) C. I. A. III n. 74 Z. 20. Inschr. v. Perg. n. 251. Vgl. d. Ausleger zu Horat. Ep. I 10, 10.

7) Missbräuchlich auch θεομοιρία, das eigentlich den der Gottheit verbrannten Antheil bezeichnet, vgl. Stengel *Hermes* XXXI S. 640 ff.

Feigen in einen Sack. Dem Pausanias aber versicherte man zu Mykalessos, dafs die dem Herakles dargebrachten Fruchtopfer sich ein ganzes Jahr lang frisch und unversehrt erhielten, bis neue an ihre Stelle gelegt würden[1]). Was dann mit den alten geschehen sei, sagt er nicht.

Die Trankopfer (Spenden, Libationen) bestanden vorzugsweise in Wein, als dem gewöhnlichen Getränk der Menschen. Sie kamen theils als Zubehör bei andern Opfern, theils für sich allein nur mit Anrufungen der Götter verbunden vor, wie Achilleus in der Ilias[2]), als er den Patroklos zum Kampfe gegen Hektor entläfst, einen goldenen Becher hervorholt, ihn mit reinigendem Schwefel durchräuchert, dann ihn mit Wein füllt, diesen als Spende ausgiefst, und dabei sein Gebet an den Zeus richtet. Namentlich wurde schwerlich jemals eine Mahlzeit ohne Trankopfer gehalten, und zwar spendete man theils beim Beginn der Mahlzeit, was besonders als kretische Sitte bezeugt wird[3]), theils nach dem Essen, indem man dem guten Dämon einen Trunk ungemischten Weines, natürlich also auch eine Spende weihte, und dann, wenn man noch länger zum Trinken beisammen blieb, regelmäfsig drei andere Spenden 230 darbrachte, von denen die erste dem olympischen Zeus sammt den übrigen Göttern, die zweite den Heroen, die dritte dem Zeus als dem Retter und Vollbringer (Ζεὺς σωτήρ und τέλειος) zu gelten pflegte[4]). Diese Spenden bestanden aus Wein mit Wasser gemischt, wie man ihn selber trank. Auch zu Spenden bei den Opfern nahm man in der Regel gemischten Wein, ungemischten besonders zu Eidopfern[5]). Manche Gottheiten aber verschmähten Weinspenden ganz, und verlangten nur weinlose Trankopfer (νηφάλια), meist aus Wasser mit Honig gemischt (μελίκρατον), auch Milch allein oder mit jenen vermischt[6]). Es waren dies namentlich die unterweltlichen Götter, zu denen auch die Erinyen gehören[7]), und die

1) Pausan. IX 19, 5. 2) XVI 225.

3) Athenai. IV 22 S. 143 E, aus Pyrgions 3. Buch περὶ Κρητικῶν νομίμων.

4) Pollux VI 15. Anderwärts wird die Spende für Ζεὺς σωτήρ als die erste genannt, Athen. II 7 S. 38 D. XV 17 S. 675 C. Diodor IV 3. Noch andere Angaben bei Athen. I 28 S. 16 B. XV 47 S. 692 f. Vgl. Becker *Charikles* II³ S. 325 f. Hug zu Plat. Symp. S. 176 A. v. Fritze *de libatione veterum Graecorum* (Berl. 1893) p. 39 ff. In solchen Dingen war eben der Brauch nach Ort und Zeit verschieden.

5) Vgl. Stengel *Hermes* XVII S. 329 ff. mit den Einschränkungen von v. Prott *Jahresb. d. cl. Alt.* CII S. 84.

6) Porphyr. de abst. II 20. Plutarch Symp. IV 6, 2. Eustath. zur Od. X 519. Soph. Elektr. 895. Schol. Aisch. Timarch. 188. Vgl. Bergk *Jahrb. f. Philol.* LXXXI S. 382 = *Kl. Schr.* II S. 674, der nicht ohne Grund vermuthet, dafs in den frühesten Zeiten bei den Griechen Meth die Stelle des Weins vertreten, und μέθυ eigentlich jenen bedeutet habe. 7) Aischyl. Eum. 107. Soph. Oid. Kol. 481. Pausan. II 11, 4.

Nymphen, denen wahrscheinlich nie Wein gespendet wurde[1]). Anderen Göttern durften wenigstens bei gewissen Gelegenheiten ebenfalls nur weinlose Spenden dargebracht werden, während sie sonst auch wohl Weinspenden erhielten, z. B. der Mnemosyne, den Musen, der Eos, dem Helios, der Selene, der Aphrodite Urania und selbst dem Dionysos[2]). Die Trankopfer, die man den Todten an ihren Gräbern darbrachte, die Grabesspenden, χοαί, bestanden aus Melikraton, aus Wein und aus Milch; auch Oel mochte mitunter hinzukommen[3]). Sonst wurde Oel als Spende wohl nur bei Brandopfern auf den Altar gegossen[4]), um 231 das Verbrennen der Opferstücke zu befördern. Häufig aber ward es gebraucht, um die heiligen Steine, von denen oben die Rede gewesen ist, oder Götterbilder zu salben; und man nahm, statt reinen Oels, hiezu bisweilen auch wohlriechende Oelpräparate oder Salben, μύρον[5]).

Rauchopfer, von angezündeten Wohlgerüchen, kamen, gleich den Trankopfern, theils in Verbindung mit Thieropfern vor, theils mit unblutigen Opfern oder mit Spenden verbunden, theils auch für sich allein, wie z. B. in der Ilias die troischen Frauen, als sie der Athene einen Peplos weihen, diese Darbringung nur mit einem Rauchopfer begleiten[6]). Mit Spenden und Rauchopfern die Götter zu ehren sowohl Morgens als Abends, empfehlen die hesiodischen Hauslehren[7]), und den sogenannten orphischen Hymnen sind specielle Anweisungen beigegeben über die verschiedenen Spezereien und Kräuter, die man jeder Gottheit als Rauchopfer anzuzünden habe, manche, wie es scheint, weniger wegen ihres Wohlgeruches, als aus irgend einem superstitiösen Grunde. Diese Hymnen geben aber kein Zeugnifs über die Gebräuche der Volksreligion, sondern allenfalls nur über die der orphischen Conventikel, und zwar einer sehr späten Zeit[8]). Warum übrigens auch bei den Thieropfern Wohlgerüche angezündet wurden, liefse sich aus dem von Moses Maimonides für den gleichen Gebrauch bei den Juden angeführten Grunde[9])

1) Pausan. V 15, 10. Vgl. Wolff zu Porphyr. de philos. ex or. p. 115.

2) Plutarch de sanit. tuend. 17. Polemon bei Schol. Soph. Oid. Kol. 100 mit Stengel *N. Jahrb. f. Philol.* CXXXV S. 650f. Dem Helios wurde nach Phylarch bei Athenai. XV 48 S. 693 E niemals Wein, sondern nur Honig d. h. Melikraton, gespendet.

3) Aischyl. Pers. 609ff. Vgl. Nitzsch zur Od. III S. 162; auch Ovid Met. VIII 275.

4) Pollux X 65. Athenai. XI 71 S. 486 A.

5) Schol. Plat. Republ. S. 398 A.

6) Hom. Il. VI 270, wo freilich θύεα ebenso wie IX 499 und θυηλαί IX 220 mit Aristarch überhaupt von Brandopfern verstanden werden kann, vgl. v. Fritze *Rauchopfer b. d. Griechen* (Berl. 1894) S. 3ff.

7) Hesiod W. u. T. 338.

8) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 395. 405.

9) Im More nebuchim II 46.

erklären: die üblen Gerüche, welche die Oeffnung der Eingeweide, das Verbrennen der Opferstücke verbreitete, sollten dadurch verbessert werden. Da die Rauchopfer aber weder ausschliefslich noch soviel wir sehen ursprünglich mit Thieropfern verbunden waren, so wird bestimmend für ihre Einbürgerung vielmehr der Gedanke gewesen sein, dafs die Wohlgerüche wie den Menschen so den Göttern angenehm wären[1]). In der älteren Zeit, bevor man Weihrauch und ähnliche Spezereien aus Asien bezog, räucherte man vorzugsweise mit dem Holz oder den Beeren einer einheimischen wohlriechenden Cedernart, θύον; jene ausländischen Rauchwerke kamen schwerlich vor Ende des achten oder Anfang des siebenten Jahrhunderts v. Chr. in allgemeineren Gebrauch[2]).

Unter den Thieren, die den Göttern geopfert werden, finden wir bei Homer nur Hausthiere, und auch von diesen nur solche erwähnt, 232 deren Fleisch von den Menschen genossen wird, mit alleiniger Ausnahme der Pferde, die dem Flufsgott Skamandros geopfert, aber nicht wie andere geschlachtet, sondern lebend in den Flufs gestürzt werden[3]). Es sind aber nicht die Griechen, sondern die Troer, welche dies Opfer darbringen[4]). Indessen wird uns berichtet, dafs vor Alters auch die Argiver dem Poseidon Pferde in gleicher Weise geopfert, d. h. sie lebend ins Wasser gestürzt haben[5]). Dem Helios soll zu Rhodos alljährlich ein Viergespann ins Meer gestürzt sein[6]); dem Poseidon wurden noch zu Pausanias Zeit auf dem Taygetos Pferde geopfert[7]). Dem Apollon sollen nach der Sage die fabelhaften Hyperboreer Esel geopfert haben[8]); gewifs ist, dafs man sie dem Priapos zu Lampsakos und den Windgottheiten zu Tarent opferte[9]). Hunde waren Opfer für die Hekate und eine ihr verwandte oder mit ihr identische Genetyllis[10]), welche den Ge-

1) Vgl. v. Fritze a. a. O. S. 12.
2) Vgl. Nitzsch zur Od. II S. 15. Dazu Ritter *Erdkunde* XII S. 356ff. v. Fritze a. a. O. S. 26ff.
3) Hom. Il. XXI 132.
4) Vgl. Stengel *Philol.* XXXIX S. 182ff.
5) Pausan. VIII 7, 2.
6) Festus u. October equus.
7) Pausan. III 20, 5. Nach Tzetz. zu Lykophr. 483 wurden vor Alters auch in Arkadien weifse Pferde geopfert.
8) Anton. Lib. 20, 1. Eustath. zur Il. I 41.
9) Lactant. inst. div. I 21, 26. Etym. M. S. 103, 33. Dafs man auch in Delphi dem Apollon Esel geopfert habe, folgt nicht aus C. I. A. II n. 545 Z. 14, da dort nach Ahrens *de dial. Dor.* p. 484 τὸς ὄνος = τοὺς ὤνους zu lesen ist, wogegen Welcker *Götterl.* II S. 360 mit Unrecht sich erklärt.
10) Lykophr. 77 mit den Scholien. Hesych. u. Γενετυλλίς.

bärenden beistand, also dem Wesen nach nicht verschieden war von der Eileithyia, welcher zu Argos für ihre Hülfe bei der Geburt ein Hund geopfert wurde[1]). Aber auch dem Ares wurden sie bei einem Feste der Epheben in Sparta geopfert, und zwar als streitbare Thiere dem streitbaren Gott, wie die alten Erklärer meinten[2]). Zum Opfer für die Hekate eigneten sie sich wohl, weil sie Nachts den Mond anbellen[3]), dessen Gottheit Hekate war; und dem Priapos opferte man die Esel ohne Zweifel wegen ihrer von den Alten oft hervorgehobenen priapischen Natur. Gegessen wurden übrigens bei den Griechen weder sie, 233 noch Hunde oder Pferde[4]); die Opfer also, wo man sie darbrachte, waren keine Speiseopfer, sondern es hat damit eine andere Bewandtnifs, worauf wir später zurückkommen werden.

Von dem zur Classe der Hausthiere gehörigen Geflügel kommen am häufigsten Hähne und Hühner als Opfer für den Asklepios und verwandte Heilgötter, wie Alexanor und Euamerion zu Titane bei Sikyon vor[5]); doch auch andern Göttern opferte man sie wenigstens im Privatcult[6]), in Sparta aber wurden sie dem Ares als Dankopfer nach gewonnenen Siegen dargebracht[7]). Gänse werden zwar ebenfalls als Opferthiere erwähnt, es scheint aber, dafs man sie nicht den einheimischen und echtgriechischen, sondern nur einigen aus der Fremde aufgenommenen Gottheiten, namentlich der ägyptischen Isis, geopfert habe[8]). Ein gleiches gilt von den Tauben, von denen es nicht einmal ganz sicher ist, ob sie wirklich geopfert sind.

Wilde Thiere, die auf der Jagd erlegt wurden, konnten natürlich nicht als Opfer am Altar geschlachtet werden. Die Jäger brachten freilich von den erjagten Thieren auch wohl eine Gabe der Artemis

---

1) Plutarch quaest. Rom. n. 52. Dafs hier Ἐλειθυίᾳ für Ἐλιονίᾳ zu lesen sei, kann keinem Zweifel unterliegen.

2) Pausan. III 14, 9. Plutarch quaest. Rom. n. 111.

3) So meint auch der Schol. zu Lykophr. a. a. O.

4) Porphyr. de abstin. I 14. Bei einigen Barbaren war übrigens Genufs von Hundefleisch gewöhnlich (vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hyp. III 225. Justin XIX 1, 10), und wenn solche sich in Griechenland aufhielten, so entsagten sie ihm natürlich nicht, und mochten auch unter den Griechen Nachahmer finden, worauf ein Fragm. des Alexis bei Athen. IV 52 S. 161 B zu beziehen sein wird. Ananios bei Athen. VII 16 S. 282 B nennt neben Hasen auch Hunde und Füchse als efsbare Thiere; und von Aerzten wurde bei einigen Krankheiten Hundefleisch als heilsam verordnet.

5) Plat. Phaidon S. 118 A. Pausan. II 11, 7.

6) Vgl. Wolff zu Porphyr. de philos. ex or. p. 189 f.

7) Plutarch Ages. 33. Vgl. Bd. I S. 293.

8) Wolff a. a. O. p. 191 f. u. üb. die Geflügelopfer der Gr. *Philol.* XXVIII S. 188.

dar; das waren indessen wohl mehr Weihgeschenke als Opfer[1]), z. B. die Geweihe des Hirsches, die Köpfe, die Felle; und brachte man vielleicht auch eſsbare Theile dar, so mochten sie, wie die auf den Altar gelegten Opferkuchen, den Priestern anheimfallen. Ein eigenthümliches Festopfer von wilden Thieren aber ward zu Patrai an einem jährlichen Feste der Artemis Laphria dargebracht. Wildschweine, Hirsche, Rehe, auch wohl Bären und Löwen, meist junge, bisweilen aber auch ausgewachsene, wurden lebend in die Flammen geworfen, und eben dasselbe geschah auch mit allen andern an diesem Tage geopferten zahmen Thieren und Vögeln[2]).

Fische endlich galten im Allgemeinen den Griechen nicht für opferbare Thiere[3]); doch hatte auch diese Regel ihre Ausnahmen. Die Boioter am Kopaissee achteten ihre gepriesenen Aale nicht unwürdig auch den Göttern ganz wie andere Thiere als Opfer dargeboten zu werden, und wo der Thunfischfang blühte, pflegten die Fischer, wenn sie einen guten Fang gethan hatten, den ersten oder vorzüglichsten der gefangenen Fische dem Poseidon zu opfern[4]). Auch Priapos bekam von den Fischen am Pontos seinen Antheil[5]); der dreigestalten Hekate wurde namentlich der seines Namens wegen ihr angehörige Fisch τρίγλη (Seebarbe) auch als Opfer dargeboten[6]), und dieser oder jener Heros verschmähte auch eingesalzene Fische nicht[7]). 234

Die vorzugsweise opferbaren Thiere waren indessen überall und jederzeit nur die auch den Menschen zur Nahrung dienenden Hausthiere, also Rinder, Ziegen, Schafe und Schweine; aber welche derselben dem einen oder dem andern Gotte geopfert werden durften oder müſsten, darüber gab es hier diese dort jene Observanz, die die Priester bewahrten[8]), ohne bestimmte Rechenschaft darüber geben zu können, und von einer allgemein und ohne Ausnahme gültigen Regel kann gar nicht die Rede sein. So z. B. behauptet bei Aristophanes[9])

1) Vgl. Arrian v. d. Jagd 32 a. E.

2) Pausan. VII 18, 12. Ueber die Seltenheit der Wild- und Fischopfer vgl. Stengel *Hermes* XXII S. 94ff.

3) Plutarch Symp. VIII 8, 3.

4) Athenai. VII 50 S. 297 DE. Polyain VI 24.

5) Anthol. Pal. X 9. 14. 16.

6) Apollodor bei Athenai. VII 126 S. 325 B.

7) Wie z. B. der Heros Kylabras bei den Phaseliten, Athen. VII 51 S. 297 E.

8) Vgl. Cic. de legg. II 8, 20 *quae cuique divo decorae grataeque sint hostiae, providento (sacerdotes)*.

9) Acharn. 792ff. Daſs auch zu Sikyon der Aphrodite keine Schweine geopfert wurden, bemerkt Pausan. II 10, 5.

ein Athener, dafs der Aphrodite keine Schweine geopfert werden dürften, ein Megarer dagegen widerspricht, und meint, dafs gerade ihr diese besonders zukämen; und wenn man dies etwa blofs für einen Scherz halten sollte, der Behauptung des gelehrten Kallimachos, dafs unter allen verschiedenen Aphroditen nur der einen kastnietischen (bei Aspendos in Pamphylien) Schweine geopfert würden, wurde von andern Gelehrten widersprochen, und nachgewiesen, dafs dasselbe auch an 235 manchen andern Orten geschehe[1]); ja anderwärts berichtete er selbst von einem argivischen Feste der Aphrodite, welches das Schweinefest, ὑστήρια, hiefs wegen der Opfer, mit denen es gefeiert wurde[2]). Vorzugsweise indessen wurden Schweine der Demeter und dem Dionysos geopfert, angeblich wegen des Schadens, den sie den Saaten und Weinpflanzungen zufügten[3]). Dem Asklepios durften zu Epidauros keine Ziegen geopfert werden, und auch zu Tithorea, wo er ein Heiligthum hatte, galt dieselbe Observanz; anderswo dagegen opferte man ihm unbedenklich auch Ziegen[4]). Der Hera wurden Ziegen angeblich nur in Sparta, sonst nirgends geopfert[5]); auch Athena verschmähte sie, man meinte sie wären ihr verhafst wegen der Beschädigungen der Oelbäume, deren Rinde sie benagten, und zu Athen durfte deswegen auch gar keine Ziege auf die Akropolis gebracht werden, weder zum Opfer für die Burggöttin, noch für andere, die dort Heiligthümer hatten[6]). Umgekehrt aber waren dem Dionysos Ziegenböcke als Opfer willkommen wegen des Schadens, den sie an den Weinstöcken anrichteten[7]). Der Aphrodite wurden Ziegen geopfert wegen ihrer aphrodisischen Neigung, wie wenigstens Einige meinten[8]); aber auch die keusche jungfräuliche Artemis erhielt Ziegenopfer[9]), wie auch ihrem Bruder Apollon Ziegen geopfert wurden, namentlich zu Delphi vor der Be-

1) Strab. IX S. 438. Καστνιῆτις als Beiname der Aphrodite deutet auf den Berg Kastnion bei Aspendos. Dafs die Göttin auch in Thessalien diesen Beinamen geführt habe, wie Einige gemeint, ist aus Strabon nicht zu ersehen.

2) Bei Athenai. III 49 S. 96 F.

3) Schol. Aristoph. Frö. 338.

4) Pausan. II 26, 9. X 32, 12.

5) Paus. III 15, 9. Doch nach Hesych und den Paroimiographen u. αἲξ αἶγα auch in Korinth.

6) Athenai. XIII 51 S. 587 A.

7) Schol. Aristoph. Plut. 1129.

8) Lukian Hetärengespr. 7 mit d. Schol.

9) Z. B. in Eleusis C. I. A. I n. 5 und in Athen bei dem marathonischen Siegesfeste, wovon unten Kap. 17.

fragung des Orakels[1]). Schafe und Widder durften fast überall jedem Gotte geopfert werden; die Annahme, dafs Zeus Schafe verschmäht habe, beruht auf keiner sichern Autorität[2]). Ebenso waren Rindsopfer gewifs keinem Gott unwillkommen. Sie waren die stattlichsten von allen, und das Wort βουθυτεῖν wird deswegen bisweilen auch von Opfern anderer Thiere gebraucht, die man als stattliche bezeichnen will[3]).

Ebensowenig wie über die Thiergattungen waren auch über die Beschaffenheit der Opferthiere die Bestimmungen überall ganz dieselben. 236 Als allgemeiner Grundsatz galt es freilich, dafs man den Göttern nur vollkommene und gesunde Thiere darbringen dürfe[4]). Welche Sorgfalt auf ihre Auswahl verwendet wurde, zeigt am besten der aus der Opferordnung der Insel Kos bekannte Wettbewerb der einzelnen Phylen in Darbringung des schönsten Stiers zum Opfer für Zeus Polieus und Zeus Machaneus[5]). Aber Ausnahmen gab es doch auch von jener Regel. Die Spartaner z. B. nahmen keinen Anstand, auch verstümmelte oder verkrüppelte Thiere (ἀνάπηρα) zu opfern, und auch der Artemis zu Amarynthos durften solche dargebracht werden[6]). Verschnittene Thiere, wie Ochsen und Hammel, waren gewifs nur in bestimmten einzelnen Fällen nicht opferbar; dafs aber den unterweltlichen Gottheiten nur weibliche oder verschnittene, keine männlichen Thiere geopfert wurden, ist eine irrige Annahme[7]). Auch das Alter der Opferthiere war nicht gleichgültig, und es gab darüber bestimmte, aber an verschiedenen Orten und für bestimmte Fälle verschiedene Vorschriften. So z. B. lesen wir in einer auf Keos gefundenen verstümmelten Inschrift[8]) von einem nicht zu erkennenden Festopfer, wo Rinder und Schafe geopfert wer-

1) S. unten Kap. 11, aber auch Hom. Il. I 41.

2) Sie beruht nur auf einer muthmafslichen Emendation einer aristotelischen Stelle, Ethik. Nikom. V 10 (7, 1), die übrigens, auch wenn man die Emendation billigte, doch keinen vollgültigen Beweis abgeben würde. Doch in Thasos durften dem Apollon und den Nymphen Schafe so wenig wie Ferkel geopfert werden, I. G. ant. 379. Weitere Belege für die Verschiedenheit der Sitte auch in Bezug auf Geschlecht, Alter und Farbe der Opferthiere bietet Stengel *Quaestiones sacrificales* (Berl. 1879) und *N. Jahrb.* CXXXIII S. 321 ff.

3) Z. B. Aristoph. Plut. 819 f. βουθυτεῖ ὗν καὶ τράγον καὶ κριόν.

4) Οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα, Aristot. bei Athenai. XV 16 S. 674 F. Εὔιερα καθαρὰ καὶ ὁλόκληρα, Mysterieninschrift v. Andania Z. 71.

5) Hicks und Paton *Inscriptions of Kos* n. 37. 38 (v. Prott *leges Gr. sacrae* n. 5. 6).

6) (Plat.) Alkib. II S. 149 A. Ailian N. G. XII 34. Kallimach. bei dem Schol. zu Aristoph. Vög. 873.

7) Vgl. Stengel *N. Jahrb.* CXXIII S. 80. 740.

8) C. I. G. n. 2360 und correcter bei Lebas II n. 1775.

den sollen, die schon die Kennzähne oder Milchzähne abgeworfen, Schweine, die nicht über ein Jahr und einige Monate alt sind. Eine andere Inschrift von Pergamon aus der römischen Kaiserzeit[1]) enthält ein Orakel in Versen über ein Festopfer, wo der Pallas eine zweijährige Stärke, dem Zeus ein dreijähriger Stier, und ebensolche dem Bakchos und Asklepios geopfert werden sollen. Allgemeine Regeln lassen sich aber nicht nachweisen. Meistens freilich wurden ausgewachsene Thiere geopfert[2]): Homer nennt fünfjährige Rinder und Schweine, aber auch ein einjähriges noch nicht zur Zucht gebrauchtes Rind[3]). Dem Dionysos ward zu Tenedos ein neugeborenes Kalb geopfert[4]); zu Theben wurden der Demeter und der Kore junge Ferkel nicht zwar geschlachtet, aber doch als Opfer in eine Grube hinabgeworfen[5]), und zu Reinigungsopfern galten überall ganz junge, noch saugende Ferkel vorzüglich geeignet. Dagegen sollten nach athe-237 nischem Gesetz Lämmer überhaupt nicht geopfert werden, bevor sie geschoren wären, und Schafe nicht, bevor sie gelammt hätten[6]). Den Eumeniden wurden zu Sikyon trächtige Schafe geopfert[7]).

Hinsichtlich des Geschlechtes darf es als Regel angenommen werden, dafs man den männlichen Gottheiten auch männliche, den weiblichen weibliche Thiere opferte[8]). Wenn in Aulis der Artemis Thiere beider Geschlechter ohne Unterschied dargebracht wurden, so erklärte man diese Ausnahme durch eine Legende: als die Griechen auf dem Zuge gegen Troia zu Aulis nach langem Harren endlich den ersehnten günstigen Wind erhalten, hätten sie der Göttin in der Eile des Aufbruchs geopfert, was gerade von Opferthieren zur Hand gewesen, und seit der Zeit gelte zu Aulis bei den Opfern der Göttin jedes Opferthier für kauscher, δόκιμον[9]). Doch scheint jene Regel nur für einen Theil der Gottheiten, namentlich Zeus Hera und Athene gegolten zu haben[10]).

Auch die Farbe ward nicht als gleichgültig angesehn. Den Unterirdischen werden in der Odyssee schwarze Schafe als Opfer verheifsen[11]);

1) C. I. G. n. 3538.

2) Das sind ἱερὰ τέλεια. Doch galten auch bisweilen einjährige, ja selbst zehntägige Thiere schon als solche, s. Hesych. u. τέλεια.

3) Il. II 403. X 292. Od. XIV 419.

4) Ailian a. a. O.

5) Pausan. IX 8, 1.

6) Philoch. bei Athenai. I 16 S. 9 C. IX 17 S. 375 C.

7) Pausan. II 11, 4.

8) Arnob. adv. gent. VII 19.

9) Paus. IX 19, 7.

10) Vgl. Stengel a. d. S. 241 A. 2 a. O. S. 324 ff.

11) Od. XI 33. Auch den Eumeniden opferte Orestes ein schwarzes Schaf, nach dem Schol. zu Soph. Oid. Kol. 42.

ein schwarzes Lamm opferte man zu Athen den Stürmen und Ungewittern[1]. Auch dem Meergott Poseidon werden bei Homer schwarze Stiere geopfert[2]; doch auch röthliche und selbst weifse Rinder werden als Opfer desselben erwähnt.[3]).

Es versteht sich übrigens von selbst, dafs bei solchen Opfern, die man nicht ohne den Beistand eines Priesters darbringen konnte, also bei allen Opfern in Tempeln oder sonstigen unter der Verwaltung eines Priesters stehenden Heiligthümern dieser das Opferthier zu prüfen, und, wenn er es nicht kauscher befand, zurückzuweisen hatte. Bei Privatopfern, die man im eignen Hause und ohne Zuziehung eines Priesters verrichtete, blieb es wohl der Gewissenhaftigkeit eines Jeden überlassen, wie er es in dieser Hinsicht halten wollte. An manchen Orten, wo die im Tempel darzubringenden Opfer aus den der Gottheit geweihten Heerden genommen wurden, mochte man auch wohl die dazu bestimmten mit einem gewissen Zeichen versehen[4]. In Delphi wurden, um die Gesundheit der Thiere zu prüfen, den Rindern Gerstengraupe, den Schweinen Erbsen vorgeworfen, und wenn sie nicht davon frafsen, wurden sie als ungesund zurückgewiesen. Ziegen wurden mit kaltem Wasser begossen, und galten für krank, wenn sie sich ruhig dabei verhielten[5]. 238

Das zum Opfer bestimmte Thier wurde mit Binden (Tänien) und Kränzen geschmückt, den Rindern bisweilen auch die Hörner vergoldet[6]. Es gebührte sich, dafs, was man der Gottheit darbot, die man sich bei dem Opfer gewissermafsen gegenwärtig dachte, ihr auch festlich geschmückt dargebracht wurde; wie man denn auch Weihgeschenke nicht ohne sie mit Bändern und Kränzen zu verzieren in den Tempel brachte. Aus gleichem Grunde, um vor der Gottheit würdig zu erscheinen, waren auch die Opfernden nicht blofs reingewaschen und mit reinen Kleidern angethan, sondern auch bekränzt, wenigstens

1) Aristoph. Frö. 847. 2) Od. III 6.

3) Pindar Pyth. 4, 205 (365) u. Ol. 13, 69 (98), wo der Schol. freilich das Epitheton ἀργᾶντα nicht von der Farbe, sondern von der Trefflichkeit verstanden wissen will.

4) Porphyr. de abstin. I 25, wo von der heiligen Rinderheerde der Persephone zu Kyzikos die Rede ist. Eines Zeichens (σφραγίς) erwähnt derselbe II 55, als ägyptischer Sitte, wie dieselbe auch aus Herodot und Plutarch bekannt ist. Die Inschrift von Andania aber sagt Z. 71: τοῖς δὲ δοκιμασθέντοις ἱερείοις σαμεῖον ἐπιβαλόντω οἱ ἱεροί. Die Prüfung wird übrigens hier zehn Tage vor der Opferung vorgenommen.

5) Plutarch de def. orac. 49.

6) Athen. XV 16 S. 674 E. (Plat.) Alkib. II S. 149 C. C. I. A. II n. 814a Z. 37. Vgl. Hom. Il. X 294. Od. III 384.

in der nachhomerischen Zeit. Denn bei Homer ist von Bekränzung weder der Opferthiere noch der Menschen die Rede, es kommen überhaupt Kränze bei ihm gar nicht vor[1]). In der späteren Zeit aber waren sie bei den Opfern mit wenigen Ausnahmen allgemein üblich[2]). Natürlich wählte man vorzugsweise Kränze von solchen Gewächsen, von denen man glaubte, daſs sie der Gottheit, der das Opfer galt, angenehm wären, und vermied solche, die ihr nicht wohlgefällig zu sein schienen, worüber denn freilich die Meinungen nicht überall dieselben waren. So war z. B. der Epheu dem Dionysos lieb, aber von den Opfern und Heiligthümern der olympischen Götter, und ganz besonders von denen der Hera zu Athen und der Aphrodite zu Theben 239 wurde er ferngehalten[3]). Uebrigens diente der Kranz dem Opfernden nicht bloſs zum festlichen Schmuck, sondern er stellte ihn auch, als in gottesdienstlicher Handlung begriffen, unter den Schutz der Gottheit und gewährte ihm Unverletzlichkeit[4]).

Ein Korb, in welchem das Opfermesser, die Opfergerste und auch wohl die dem Opferthiere anzulegenden Kränze und Binden waren, und ein Gefäſs mit Wasser (χέρνιψ) wurden in der Richtung von der Linken zur Rechten des Altars herumgetragen[5]). Auch über die Gefäſse, die hiezu und sonst beim Opfer gebraucht wurden, gab es hier und dort bestimmte rituelle Satzungen. So z. B. durfte in Argos und auf Aigina nur einheimisches Thongeschirr gebraucht werden; attisches war speciell verboten[6]). — Das Wasser, welches durch Eintauchen eines Feuerbrandes vom Altar geweiht wurde[7]), ward den Theilnehmern des Opfers umhergereicht, die ihre Hände darin tauchten, und sich wie den Altar damit besprengten[8]). Ebenso wurde ihnen von der Opfergerste gegeben, um sie auf den Kopf des Opferthieres, wenn es an den Altar

1) Vgl. Schol. Il. XIII 736. Das Wort στέφανος kommt nur einmal und zwar in figürlicher Bedeutung vor, eben an jener Stelle; στεφάνη, wovon ἐυστέφανος, ist eine Kopfbinde oder Haube.

2) Vgl. besonders Aristoph. Thesm. 447 ff. Als Ausnahme wird z. B. die Sitte von Paros auf Kreta angeführt, den Chariten unbekränzt zu opfern, Apollod. III 15, 7, 4. Auch in der Trauer bekränzte man sich nicht, Athenai. a. a. O. Als Xenophon während eines Opfers die Nachricht vom Tode seines Sohnes Gryllos erhielt, nahm er den Kranz ab, Diog. L. II 54.

3) Plutarch quaest. Rom. n. 112.

4) Vgl. Aristoph. Plut. 20.

5) Aristoph. Fried. 946 ff.

6) Herodot V 89.

7) Eurip. Ras. Her. 928. Athenai. IX 76 S. 409 B.

8) Aristoph. Lysistr. 1129. Athenai. a. a. O.

geführt war, oder in das Opferfeuer selbst zu werfen[1]), daher sie προχύται heifst. Ihren eigentlichen Namen ὀλαί oder bei Homer οὐλαί, οὐλοχύται hat man auf grobgeschrotete oder zerstofsene Körner gedeutet[2]). Aber die alten Erklärer reden vielmehr von ganzen Körnern und wenn sie dabei sich auch auf eine falsche Etymologie stützen, so beweist doch namentlich eine Stelle des Aristophanes, dafs sie in der Sache Recht haben[3]). Die Opfergerste war übrigens wohl geröstet und mit Salz gemischt, die *mola salsa* der Römer[4]). Als etwas ganz singuläres wird bemerkt, dafs die Megarer bei einem Jahresopfer, welches sie dem Tereus darbrachten, anstatt der Opfergerste kleine Steinchen gebraucht haben[5]); über den Grund dieser Sonderbarkeit erfahren wir aber Nichts. Es 240 galt für ein übles Zeichen, wenn das Opferthier nicht ohne Zwang zum Altar folgte, für ein günstiges, wenn es gutwillig ging und selbst durch Kopfnicken gleichsam seine Einwilligung gab[6]), weswegen man denn bisweilen, um dies zu bewirken, ihm Wasser ins Ohr gofs[7]). Bevor es geschlachtet wurde, schnitt man ihm einige Haare vom Kopf ab, die beim Eidopfer an die Theilnehmer des Opfers vertheilt, sonst aber in das Opferfeuer geworfen wurden[8]).

Nach diesen Vorbereitungen, und nachdem die Anwesenden zur andächtigen Stille und Vermeidung jeder Störung ermahnt[9]), die Götter aber angerufen waren, das Opfer wohlgefällig anzunehmen, wobei Flöten-

---

1) Letzteres Eurip. Elekt. 804, ersteres nach Schol. Aristoph. Wolk. 260 u. a. St., die v. Fritze *Hermes* XXXII S. 235 ff. vergeblich wegzudeuten sucht.

2) Vgl. Buttmann *Lexilog.* I 191 ff., dem auch Curtius *Gr. Etymol.*[5] S. 358 u. 527 folgt. Gegen ihn Sverdsjoe *de verborum* οὐλαί *et* οὐλοχύται *significatione* in Jahns *Jahrb. f. Phil.* Supplem. IV S. 439 ff. und v. Fritze a. a. O. ohne durchschlagende Gründe. Auch was Pott *Etym. Forsch.* I[2] S. 783 f. gegen Buttmann vorbringt, beruht nur auf der alten Etymologie, deren Richtigkeit eben streitig ist.

3) Fried. 952 ff., vgl. Stengel *Kultusalt.* S. 99. Nichts dagegen kann der Ausdruck οὐλαὶ κριθίων bei Herod. I 160 beweisen.

4) Vgl. Stengel *Hermes* XXIX S. 627 ff.

5) Pausan. I 41, 9. Eine Erklärung versucht Mayer *Hermes* XXVII S. 493.

6) Vgl. die S. 241 A. 5 a. Opferordnung von Kos n. 37 Z. 20 θύεται αἴ κα ὑποκύψει.

7) Plutarch Symp. VIII 8, 3. Schol. Aristoph. Fried. 950. Schol. Apollon. Rh. I 425.

8) Il. III 273. XIX 254. Od. III 446. XIV 422. Eurip. Elektr. 810. Dies wird besonders durch den Ausdruck κατάρχεσθαι (τοῦ ἱερείου) bezeichnet, Eurip. Alkest. 74. Aber es wird ebenso κατάρχεσθαι auch von den übrigen vorbereitenden Handlungen gebraucht, von den einzelnen, wie von allen zusammen. Hom. Od. III 445 χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο. Hesych. οὐλοχύται· τὰ κατάργματα. Vgl. Küster zu Aristoph. Vög. 959. Dittenberger *de Thucydidis loco* (Halle 1889) p. VI ff.

9) Εὐφημία ἔστω, εὐφημεῖτε. Vgl. Hom. Il. IX 171. Aristoph. Thesm. 295. Acharn. 237. Vög. 959.

klang ertönte[1]) und ein Paian angestimmt wurde[2]), wurde nun das Thier geschlachtet, was nach der Verschiedenheit der Thiere oder der Gelegenheiten auf verschiedene Art geschah. Das gewöhnlichste war wohl, dafs man es zuerst niederwarf entweder mit dem Schlage einer Keule oder indem man mit einem Beile den Nacken zerhieb, oder auf andere Weise, dann aber das gefallene wieder aufrichtete und ihm die Kehle mit dem Schlachtmesser durchschnitt[3]). Dabei wurde, wenn das Opfer den himmlischen Göttern galt, der Kopf des Thieres empor gerichtet, bei den Opfern der Unterirdischen aber nach unten gebeugt[4]). Ein eigenthümlicher Gebrauch fand bei den Opfern der Despoina zu Methydrion in Arkadien statt: man durchschnitt dem Thiere nicht die Kehle, sondern hieb ihm die Glieder ab[5]). Das Blut wurde in untergehaltene Gefäfse aufgefangen und auf den Altar ausgegossen. Bei einigen Opfern, namentlich solchen, die zur Weihung irgend einer gemeinschaftlichen Verpflichtung dienen sollten, fafsten sämmtliche Theilnehmer das Opferthier an[6]). Das geschlachtete Thier wurde dann ent-241 häutet und zerlegt, und die den Göttern zukommenden Theile von dem Uebrigen gesondert. Bei Homer sind dies namentlich die μηρία, d. h. die mit mehr oder weniger Fleisch ausgeschnittenen Schenkelknochen, bei den Spätern wird am häufigsten der Rückgrat, oder der untere Theil desselben, sammt dem Schwanze[7]), erwähnt. Die Frommen schnitten gröfsere Stücke aus, die Unfrommen machten sie so klein, und liefsen an den Knochen so wenig Fleisch, als es anstandshalber nur möglich war[8]). Alles, die ausgeschnittenen Knochen, dazu einige Eingeweide, und, bei Homer wenigstens, Stücke Fleisch aus den verschiedenen Theilen des Körpers, wurden mit der Fetthaut umwunden auf den Altar gelegt und verbrannt, zugleich eine Spende, auch Oel auf den Altar gegossen, wobei die Flöten in dem hiernach benannten

---

1) Dio Chrys. XXXII 57. Herodot I 132 bemerkt als eigenthümliche persische Sitte, dafs beim Opfer keine Flötenmusik stattfand.

2) Ilias I 473. Athen. IV 17 S. 139 D. Als Ausnahme schreibt die S. 241 A. 2 ang. Inscnrift vor οὐ παιωνίζεται.

3) Vgl. Stengel *Hermes* XXX S. 339 ff. Die Opferordnung von Mykonos *Bull. d. corr. Hell.* XII p. 459 (v. Prott *leges Gr. sacrae* n. 4) schreibt einen Schlag bald auf den Rücken, bald auf Rücken und Schulterblatt vor.

4) Eustath. zur Ilias I 459. Lex. Seguer. S. 417, 8.

5) Pausan. VIII 37, 8.

6) Aischin. παραπρ. 84. Vgl. S. 254.

7) Vgl. Wieseler *Philol.* X S. 385. Eubulos bei Klem. Alex. Strom. VII S. 716 (Meineke III p. 270). Auch II Mos. 29, 22 wird der Schwanz ausdrücklich genannt.

8) Vgl Hermann zu Aisch. Prometh. S. 100 f.

Rhythmus geblasen wurden[1]). Es gab aber einige Opfer, bei welchen zu spenden nicht gebräuchlich war[2]). — Was von dem Fleisch nicht den Göttern verbrannt wurde, diente den Menschen zur Speise. War das Opfer in einem Heiligthum unter Mitwirkung des Priesters vollzogen, so gebührte diesem auch von dem Fleische sein Deputat, wovon unten weiter zu sprechen ist. Auch sandte man Ehrenhalber Theile des Fleisches an Freunde[3]), und war das Opfer ein solches, welches Mehrere gemeinschaftlich anstellten, so bekam natürlich auch Jeder seinen Antheil[4]). Was man nicht an Ort und Stelle verzehrte, nahm man mit nach Hause, um es dort zum Mahle zu bereiten oder aufzuheben[5]). In Theophrasts Charakterschilderungen wird es als ein Zug des Schamlosen angeführt, daſs er von seinen Opfern Nichts an Freunde mittheilt, sondern Alles nach Hause nimmt und einsalzt[6]). Bei gewissen 242 Opfern indessen war es Brauch, Nichts mitzunehmen oder mitzutheilen[7]); in der oben (S. 241) erwähnten Opferordnung von Kos wird bei den einzelnen Opfern ausdrücklich angegeben, ob bei ihnen eine Mitnahme (ἀποφορά) gestattet sei oder nicht. Das Fleisch des Opferthieres, welches man beim Opfer selbst verzehren wollte, pflegte gebraten zu werden; doch bei den Opfern der Horen zu Athen wurde es gekocht[8]). Ein eigenes Verfahren beobachtete man im heroischen Zeitalter mit der Zunge des Opferthieres. Sie wurde aufgehoben, um Abends nach beendigter Mahlzeit, wenn man sich zur Ruhe begeben wollte, und zuletzt noch den Göttern eine Libation darbrachte, zerschnitten ins Feuer geworfen zu werden[9]). Die alten Erklärer sagen, dies sei dem Hermes zu Ehren geschehen[10]),

1) Hom. Il. XI 773 ff. 460 ff. = Od. III 457 ff. Athenai. XI 71 S. 486 A. Pollux X 65. Schol. Hephaist. S. 170 Gaisf., wonach zum Flötenspiel auch gesungen wurde.

2) Schol. Soph. Oid. Kol. 100. Ein solches Opfer war das des Sosipolis zu Elis nach Pausan. VI 20, 3, wo aber nur von Rauchopfern die Rede ist. Auch am Altar des Zeus ὕπατος auf der Akropolis zu Athen, wo nur Opferkuchen dargebracht wurden, fand keine Spende statt, Paus. I 26, 5.

3) Theokrit 5, 139. Plutarch Ages. 17. Arat. 15. Polyain Strat. II 1, 3. Plaut. Mil. III 1, 117 (711).

4) Isai. IX 33 mit Schömann p. 425.

5) Aristoph. Plut. 227, vgl. Plaut. Poen. II 1, 44 (491). III 3, 3 (617). Vom Opfermahl im Heiligthum selbst s. Rud. prol. 61 u. II 3, 13 (343).

6) Theophr. Char. 9.

7) Nach den Grammatikern galt dies namentlich bei Opfern der Hestia, vgl. Hesych. u. Ἑστία. Eustath. zur Od. S. 1579, 43. Zenob. prov. IV 44. Diogenian IV 68.

8) Philoch. bei Athenai. XIV 72 S. 656 A.

9) Hom. Od. III 332. 341, vgl. Apoll. Rh. I 517. Athenai. I 28 S. 16 B.

10) Schol. und Eustath. zur Od. a. a. O. Athenai. a. a. O. Vgl. Cornut. theol. gr. 16 S. 21 Lg. Die Ueberlieferung bestreitet Stengel *N. Jahrb.* CXXI S. 687 ff.

was wir auf sich beruhen lassen. In der späteren Zeit finden wir diese Sitte nicht erwähnt; dagegen hören wir, dafs zu Athen, wahrscheinlich wohl auch anderswo, bei gewissen Staatsopfern die Zungen ausgeschnitten wurden, und den bei den Opfern fungirenden Herolden als Deputat zukamen. Weil aber Hermes der Schutzpatron der Herolde war, so galt die für diese ausgeschnittene Zunge auch als der ihm geweihte Ehrentheil[1]).

Hinsichtlich der Tageszeit galt der Grundsatz, dafs man den himmlischen Göttern am Morgen, den Unterirdischen Abends opfern müsse[2]). Für diese, die im Reiche des Todes walteten und wohnten, schickte sich am besten die Zeit, wo auch das Tagesleben sich zu Ende neigt, für jene dagegen, deren Gebiet das Leben war, auch der Theil des Tages, wo das Leben neu erwacht. Ueberdies war es sehr natürlich, dafs man die Opfer, nach welchen ein Mahl zu folgen pflegte, vor der Essenszeit anstellte; diese aber war gegen Mittag, das sogenannte 243 ἄριστον, wenn auch dies bisweilen schon in früherer Morgenzeit gehalten wurde, und ihm die eigentliche Hauptmahlzeit erst gegen Abend folgte[3]). Das Frühmahl dem Opfer voraufgehen zu lassen ward jedenfalls als ungebührlich angesehn. Die Opfermahlzeit fand, wenn ein Privatopfer dargebracht war, in der Regel, auch wenn man in einem Heiligthum geopfert hatte, doch nicht hier, sondern im Hause des Opfernden statt, wohin denn also das Fleisch des Opferthieres geschafft wurde[4]). Eitele Leute pflegten auch wohl den Kopf des Thieres mit Binden und Kränzen umwunden an der Hausthür anzubringen, damit die Vorübergehenden sähen, dafs sie geopfert hätten[5]). — Festopfer auf öffentliche Kosten, wo eine grofse Anzahl von Thieren geschlachtet wurde, waren häufig auch mit einer Volksspeisung verbunden (δημοθοινία, ἑστίασις, δεῖπνον δημοτελές)[6]), und wie grofs die Zahl der bei solchen Gelegenheiten ge-

1) Aristoph. Plut. 1110. Vgl. Vög. 1705. Fried. 1060. Schol. zu Plut. a. a. O. ὅτι τῶν ἱερείων ἡ γλῶττα τῷ Ἑρμῇ δίδοται ἐν ταῖς δημοτελέσι θυσίαις. Den Herolden fiel sie wohl deswegen als Deputat zu, weil sie bei diesen Opfern, nach Kleidemos bei Athen. XIV 79 S. 660 A, μαγείρων καὶ βουτύπων τάξιν εἶχον, denn anderwärts gehört sie den Priestern, Stengel S. 691 f.

2) Schol. Pind. Isthm. 3, 110. Etym. M. S. 468, 31. Schol. Apollon. I 587. Prokl. zu Hesiod W. u. T. 763.

3) Vgl. Athenai. I 19 S. 12 E und Becker *Charikles* II³ S. 290.

4) Plaut. Poen. II 1, 44 (491). Aristoph. Plut. 227.

5) Theophrast Char. 21.

6) Pollux I 34. VI 8. — Ein Volksbeschlufs des vierten Jahrhunderts C. I. A. II n. 163 enthält specielle Bestimmungen über die Kreanomie oder die Vertheilung des Opferfleisches bei den kleinen Panathenaien an die Behörden und an das Volk nach den einzelnen Demen.

schlachteten Thiere oft gewesen, können schon die an einem andern Orte[1]) erwähnten Beispiele zeigen, wie die 500 Ziegen am marathonischen Siegesfest, die 5114 Drachmen für ein Festopfer, wofür, wenn lauter Rinder geopfert wurden, etwa 100 angeschafft werden konnten; Isokrates[2]) redet von 300 Rindern, die an manchen Festen geopfert seien, und noch gröfsere Mengen wurden an den Festen in Syrakus geopfert[3]). Der allgemeine Name für solche grofse Opfer ist Hekatombe, ohne dafs dabei gerade immer an hundert Stück, oder nur an Rinder zu denken wäre[4]). Bei Späteren kommt auch der Name χιλιόμβη vor[5]). Der Name δωδεκίς oder δωδεκάς, auch δωδεκαΐς bedeutet ein Opfer von zwölf[6]), τριττύς oder τριττύα, altattisch τριττόα eins von drei Thieren, z. B. einem Rinde, einem Lamm und einem Schwein, wie die *suovetaurilia* bei den Römern, oder einem Schwein, einem Bock und einem Widder u. dgl.[7]). In Athen war es gesetzlich, wenn der Athena ein Rind geopfert wurde, 244 dabei zugleich der Pandora ein Schaf zu opfern, was man ἐπίβοιον nannte[8]).

Die bisher besprochenen Gebräuche fanden der Hauptsache nach übereinstimmend bei denjenigen Thieropfern statt, welche der Kaiser Julianus Ehrenopfer, θυσίαι τιμητήριοι, ein alter Grammatiker einfache Opfer, ἁπλῶς θυόμενα, nennt[9]), und sie dadurch von andern zu gewissen speciellen Zwecken angestellten Opfern unterscheidet, von denen bald die Rede sein wird. Sie haben nur den allgemeinen Zweck, den Göttern Ehre zu erweisen, sei es zum Danke für die Gaben, die sie gewähren, sei es um die Fortdauer ihrer Huld zu erwirken. Sie sind, mit wenigen Ausnahmen, Speiseopfer: es werden Thiere geschlachtet und den Göttern

1) Bd. I S. 482. 2) Areopag. 29.

3) Diodor XI 72.

4) Darum ἑκατόμβη βούπρῳρος, bei der nur ein Rind geopfert wird, wie bei der δωδεκαῒς βούπρῳρος *Bull. d. corr. Hell.* VI p. 214 Z. 8. XX p. 715, 5.

5) Julian R. VII S. 214 A. Eustath. zur Il. S. 49, 4. zur Od. S. 1454, 26. Theodoret Therap. VII S. 282 Gaisf.

6) Hesych. u. δωδεκάδες θυσίαι. Eustath. S. 1386, 48. 1676, 40.

7) Hom. Od. XI 130. Aristoph. Plut. 820. Paus. II 11, 7. Nach Istros dagegen im Etym. M. u. d. W. nannte man τριττὺν τὴν ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὑῶν ἀρσένων πάντων τριετῶν. Dafs nur männliche Thiere in der Trittys geopfert wurden, war bei aller Varietät in ihrer Zusammensetzung mindestens die Regel, vgl. Stengel *N. Jahrb.* CXXXIII S. 329 ff. Im eleusinischen Cult darf das Rind nicht fehlen, darum τριττοία βόαρχος C. I. A. I n. 5. 533. IV 1 n. 27b Z. 37.

8) Philoch. bei Harpokr. u. d. W., wo jedoch in einigen Handschriften Pandrosos statt Pandora geschrieben ist, während das Richtige auch in der Epitome und im Etym. M. S. 358, 13 steht. Pandora ist als Beiname der Erdgöttin anzusehn. S. Schol. Aristoph. Vög. 772. Philostr. Leb. d. Apoll. VI 39 u. Schömann *Opusc. ac.* II p. 295.

9) Julian R. V S. 176 D. Schol z. Ilias III 310.

ein Theil davon gegeben; und die Gemeinschaft des Genusses, in welche der Mensch dadurch mit den Göttern tritt[1]), dient zugleich das Schlachten des Thieres zu entschuldigen oder zu rechtfertigen. Denn es ist gewifs ein nicht verwerflicher Gedanke, den manche alte Schriftsteller aussprechen[2]), dafs den Menschen der Vorzeit die Tödtung eines Thieres, um sein Fleisch zu verzehren, als eine Handlung erschienen sei, die eigentlich unerlaubt wäre, wenn sie blofs zur Befriedigung des eigenen Bedürfnisses verübt, und nicht durch die Hingabe des Thieres an die Götter gerechtfertigt würde, die dann einen Theil als Opfergabe wohlgefällig annähmen, und das Uebrige den Menschen zu geniefsen erlaubten. Gewifs haben auch diejenigen nicht Unrecht, welche meinen, dafs man sich am spätesten zur Schlachtung solcher Thiere entschlossen habe, die im Leben durch ihre Milch, ihre Wolle, ihre Arbeit nützten, wie Ziegen, Schafe, Rinder, am frühsten dagegen der Schweine, die 245 blofs durch ihr Fleisch nützen, und dafs daher Schweine auch die ersten Opferthiere gewesen seien[3]). Das Schlachten des Pflugstiers, des Gehülfen des Menschen bei der Bearbeitung des Feldes, war vor Alters verboten[4]), und dafs man auch nachher dazu nicht ohne Gewissensscrupel geschritten, sprechen einige alterthümliche hier und da übliche Opfergebräuche aus. In Athen wurde am Feste der Buphonien oder Diipolien Gerste und Weizen auf den Altar gelegt, und dann das zum Opfer bestimmte Thier herbeigebracht. Frafs es nun von den auf dem Altar liegenden, also dem Gott gehörigen Körnern, so erschlug es der dabei stehende Priester wie zur Strafe mit dem Beil, entfloh aber dann sogleich und warf das Beil von sich, welches darauf nach einer Art von Gerichtsverhandlung als Mörder des Thieres verurtheilt wurde[5]). Zu Lindos auf Rhodos wurden an einem gewissen Feste, wo man Pflugochsen opferte, statt der sonst bei Opfern gebotenen Andachtstille

---

1) Ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συσσιτεῖσθαι τοῖς θεοῖς, sagt der o. a. Scholiast. Τραπέζης δαιμονίων μετέχειν heifst es bei Paulus, Br. an die Korinth. I 10, 21.

2) Platon Ges. VI S. 782 C. Plutarch Symp. VIII 8, 3. Porphyr. de abst. II 6. Vgl. Pausan. VIII 2, 3.

3) Varro de re rust. II 4, 9. Ovid Met. XV 111. Porphyr. de abst. I 14 u. III 20 mit den Anmk. v. Rhoer. Dazu Athenai. IX 64 S. 401 C οἱ δὲ σῦν εἰρῆσθαι οἱονεὶ θῦν, τὸν εἰς θυσίαν εὐθετοῦντα.

4) Ailian V. G. V 14 u. A. bei Jacobs z. Anthol. II 2 p. 232. Lobeck *Aglaoph.* p. 677.

5) Porphyr. de abst. II 10 und nach Theophrast 30. Pausan. I 24, 4. 28, 10. Ailian V. G. VIII 3. Schol. Aristoph. Wolk. 985. Nach v. Prott *N. Rh. Mus.* LII S. 187 ff. ist der Opferbrauch daraus zu erklären, dafs das Stieropfer des Zeus Polieus an die Stelle eines ursprünglichen Menschenopfers getreten sei. Dagegen Stengel ebenda S. 399 ff.

(εὐφημία) vielmehr Schmähungen und Verwünschungen gegen den Opfernden ausgesprochen. Man erklärte sich den Gebrauch, den man nicht mehr recht verstand, durch eine Legende: Herakles habe einst einem Bauern die Ochsen, mit denen er ackerte, gewaltsam weggenommen und geschlachtet, und als der Bauer deswegen Schmähungen und Verwünschungen gegen ihn ausstiefs, darüber gelacht, und zum Andenken jenen Brauch eingeführt[1]). Der Sinn aber, der dieser wie der athenischen Sitte wirklich zu Grunde liegt, ist unschwer zu erkennen: man wollte die Tödtung des Thieres erklären und entschuldigen. Und so wird es an ähnlichen Bräuchen auch wohl anderswo nicht gefehlt haben, namentlich wenn Rinder, die man zur Ackerarbeit gebraucht hatte, geopfert wurden. Doch gehörten diese Opfer lange Zeit hindurch nur zu den Ausnahmen[2]). Auch die Bestimmung der Opferordnung von Kos, die den Priester, der einen Stier oder ein Kalb geopfert hatte, verpflichtete sich mit Oelzweigen oder Meerwasser zu reinigen[3]), dürfen wir auf die gleiche Anschauung zurückführen. Wenn ferner man als Grund, weswegen man der Demeter Schweine, dem Dionysos Böcke opferte, die Beschädigungen anführte, die durch jene Thiere den Saaten oder den Weinstöcken zugefügt würden, so läfst sich auch dies als ein Versuch ansehen, ihr Schlachten zu rechtfertigen. Anders aber verhält es sich mit den Opfern solcher Hausthiere, deren Fleisch von den Menschen nicht genossen wurde, wie der Pferde, der Esel, der Hunde. Hier lag der Grund in irgend einer vermeintlichen näheren Beziehung jener Thiere zu der Natur der Götter, denen man sie opferte, wie wir von den Eseln und Hunden schon oben angedeutet haben, von den Pferden aber als bekannt voraussetzen dürfen, dafs sie als entsprechende Symbole für das Wesen des Meergottes und der Flufsgötter angesehen wurden[4]). Hegte man nun einmal den Glauben, dafs Thieropfer den Göttern wohlgefällig wären, so lag es nahe, auch solche Thiere zu opfern, die man um jener Beziehungen willen als ihnen genehm und willkommen ansah. Dies waren dann keine Speiseopfer, bei denen eine Gemeinschaft des Genusses zwischen Göttern und Menschen stattfinden sollte, sondern es waren Hingebungen des ganzen Thieres an die Götter allein. Wie man diesen Thiere als Weihgeschenke gab, an denen sie ihr Wohlgefallen haben sollten, wovon wir oben gesprochen,

246

1) Apollod. II 5, 11, 8. Konon narr. 11. Philostr. imag. II 24. Lactant. inst. div. I 21, 31.
2) Vgl. Pausan. IX 12, 1.
3) *Inscr. of Kos* n. 37 Z. 32. 38 Z. 23.
4) Vgl. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 588f.

so gab man sie ihnen auch als Opfer, sei es dafs man sie, wie die Pferde den Wassergöttern, lebend in ihr Element stürzte[1]), sei es dafs man sie schlachtete und verbrannte. Und zwar verbrannte man sie in der Regel wohl ganz und gar als ὁλόκαυστα, ὁλόκαυτα, ὁλοκαυτώματα, wenn die Opfer eben keinen andern Zweck hatten, als den Göttern Verehrung zu beweisen. Es kamen aber freilich auch Opfer mit gewissen Nebenzwecken vor, z. B. Reinigungsopfer oder Sühnopfer, wobei anders verfahren wurde, und wovon später zu reden sein wird. Holokausten aber, oder Verbrennungen des Ganzen, konnten dann auch bei Opfern solcher Thiere stattfinden, die sonst zu Speiseopfern dienten, wenn es aus gewissen Gründen nothwendig schien, sich des eigenen Mitgenusses zu enthalten, und die Opfer der Gottheit allein und ganz zu geben. Dies war namentlich bei den Opfern der unterweltlichen Götter der Fall, die, dem Licht und Leben abgewandt, für eine solche Gemeinschaft des Genusses mit den Menschen, wie sie bei den Speiseopfern gedacht wird, nicht geeignet waren. Ihnen mufste das Thier, das man opferte, das Leben, das man tödtete, ausschliefslich und allein gehören. Deswegen wurde das Blut, der eigentliche Sitz des Lebens 247 nach dem Glauben der Alten[2]), in eine Grube gegossen, damit es in ihr Gebiet hinabströmte, das Uebrige aber alles in Stücke geschnitten und auf dem Altar oder Opferheerde verbrannt, und die Asche entweder ebenfalls in jene Grube geschüttet oder daneben vergraben[3]). In gleicher Weise verfuhr man bei den Todtenopfern der Heroen und anderer abgeschiedener Seelen. Den in der Unterwelt weilenden Schatten gereichte es zur Labung, wenn ihnen von der Oberwelt her ein Lebendes hingegeben ward[4]); auch ihnen also wurde das Blut in eine Grube gegossen, das Thier zerschnitten und verbrannt, die Asche vergraben. Die eigentlichen Ausdrücke für diese Art von Opfern sind ἐντέμνειν und ἐναγίζειν, ἔντομα und ἐναγίσματα[5]). Als eine singuläre Sitte wird die Art und Weise erwähnt, wie die Sikyonier dem Herakles opferten, der einerseits den olympischen Göttern, andrerseits aber auch den in der Unterwelt weilenden Heroen zugerechnet wurde. Man be-

1) Auch Stiere wurden in den Teich Kyane bei Syrakus gestürzt, Diodor V 4.
2) 'Denn des Leibes Leben ist im Blut' heifst es auch III Mos. 17, 11. Vgl. Serv. zu Verg. Aen. IX 348.
3) Vgl. Müller zu Aischyl. Eumen. S. 180.
4) Vgl. Lukian de luctu 9. Charon 22.
5) Doch wird bisweilen auch von diesen Opfern θύειν gesagt, vgl. Rofs *Theseion* S. 29. Αἱμακουρία heifst bei Pindar Ol. 1, 93 (146) das in Elis dem Pelops gebührende jährliche Widderopfer, Pausan. V 13, 2.

handelte also einen Theil des ihm dargebrachten Opferlammes als Speiseopfer, von welchem die Schenkelstücke auf dem Altar verbrannt, anderes von den Opfernden verzehrt wurde, das Uebrige aber als ein Todtenopfer, welches in der sonst üblichen Weise ihm allein zukam[1]).

Opfer zu speciellen Zwecken — wir dürfen sie im Gegensatz zu den oben besprochenen Ehrenopfern wohl Zweckopfer nennen, während der griechische Sprachgebrauch für sie, soweit sie blutig waren, den Ausdruck σφάγια verwandte[2]) — waren namentlich dreierlei, Weissageopfer, Eid- und Vertragsopfer, Reinigungs- und Sühnopfer. Weissageopfer nennen wir diejenigen, bei welchen es den Opfernden wesentlich darauf ankam, durch Beobachtung der in den Eingeweiden des Opferthiers sich findenden Zeichen Belehrung über den zu erwartenden Ausgang eines Unternehmens zu erlangen[3]). Ueber diese Zeichenbeobachtung oder Hieroskopie wird späterhin besonders zu reden sein. Für jetzt erwähnen wir nur, daſs Opfer dieser Art ganz 248 besonders im Kriege häufig waren, und namentlich wohl niemals eine Schlacht begonnen wurde, ohne daſs man sich vorher durch Opferzeichen über den guten Ausgang zu vergewissern versucht hätte. Daſs bei dergleichen unmittelbar vor dem Treffen und oft in groſser Eile anzustellenden Opfern nicht alle dieselben Gebräuche beobachtet werden konnten, wie bei andern, versteht sich wohl von selbst; zum Ausschneiden der Opferstücke, Verbrennen auf dem Altar, Libationen dabei, und was sonst bei den Ehren- und Speiseopfern gebräuchlich war, hatte man im Angesicht des Feindes keine Zeit; man rückte ins Gefecht, sobald die Zeichen günstig waren. Damit war der Zweck des Opfers erfüllt; zur Speise für die Mannschaft dienten die geschlachteten Thiere so wenig wie bei den andern Arten von σφάγια, sondern wurden vernichtet.

Eidopfer kamen theils im Privatverkehr und bei gerichtlichen Verhandlungen, theils bei Staatsverträgen vor. In Ainos in Thrakien

1) Pausan. II 10, 1. Vgl. Herodot II 44. Eben daraus erklärt sich, daſs nach der Opferordnung von Mykonos (S. 246 A. 3) Z. 35f. den Fluſsgöttern die Opferthiere theils auf dem Altar, theils über dem Fluſslauf geschlachtet werden.

2) Σφάγια werden aber auch die andern blutigen Opfer genannt, von deren Fleisch man nicht aſs, die Opfer für die chthonischen Gottheiten und die Todten. Vgl. Stengel *Hermes* XXI S. 307ff.

3) Bei Macrob. Sat. III 5 in. wird diese Art von Opfern, *in quo voluntas dei per exta disquiritur,* allen übrigen entgegengesetzt. Die griechischen Grammatiker geben an, daſs von diesen Weissageopfern das Medium ϑύεσϑαι statt des Activ gesagt werde; es erklärt sich das leicht, leidet aber auch auf alle andern Zweckopfer Anwendung, vgl. Haase zu Xenoph. de rep. Lac. p. 312. Stengel *Hermes* XXXI S. 637ff.

z. B. war die gesetzliche Form beim Verkauf von Grundstücken diese[1]), dafs beide, der Verkäufer und der Käufer, dem Apollon, der hier den Beinamen Ἐπικώμαιος, Aufseher der κῶμαι, führte, ein Opfer darbrachten und dabei vor der Behörde und drei Nachbaren einen Eid ablegten, der eine, dafs er redlich verkaufe, der andere, dafs er redlich kaufe. Bei Objecten von geringem Werthe war das Opfer ein unblutiges, nur aus Opferfladen bestehendes; wahrscheinlich also wurden bei werthvolleren Gegenständen auch blutige Opfer dargebracht. Man mag bei solchen Eidopfern zunächst nur daran gedacht haben, die Götter auf eine recht wirksame Art zu Zeugen zu machen, da man sie beim Opfer in vorzüglicher Weise gegenwärtig dachte; und so war es denn auch bei den Staatsverträgen, Waffenstillständen, Friedensschlüssen, Bündnissen in der Regel genügend, wenn die Eide bei einem Trankopfer geschworen wurden, woher auch die Namen σπονδαί und σπένδεσθαι für solche Verträge zu erklären sind. Dafs aber auch gröfsere Opfer dabei vorkamen, ist gewifs. Selbst bei Privateiden kamen dergleichen vor, wie z. B. der spartanische König Demaratos, als er seiner Mutter anliegt, ihm wahrhaftige Auskunft über seinen Erzeuger zu geben, ein Rind opfert, der Mutter Stücke von den Eingeweiden in die Hand giebt, und sie so schwören läfst[2]). Aehnliches 249 geschah bei feierlichen gerichtlichen Eiden: es wurden Opfer geschlachtet, gewöhnlich wohl Stier, Bock und Widder, der Schwörende berührte die zerschnittenen Stücke mit der Hand oder trat mit dem Fufse darauf, und sprach so die Schwurformel aus[3]). Bei Vertragseiden kam es auch vor, dafs die Schwörenden ihre Hände oder ihre Waffen in das Blut der Opferthiere tauchten[4]). Es war aber bei solchen feierlichen Eidopfern nicht blofs mehr die Absicht, die Götter als näher gegenwärtige Zeugen anzurufen, sondern es hatte die Tödtung des Opferthiers auch eine gewisse symbolische Bedeutung[5]): der Schwörende rief die Götter an, ihn, wenn er meineidig wäre, zu tödten so wie jetzt das Opferthier getödtet worden[6]); der Fluch und

1) Nach Theophrast bei Stobai. Anth. XLIV 22.

2) Herodot VI 67f.

3) Στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου, Demosth. g. Aristokr. 68, vgl. Aischin. παραπρ. 87. Sonst ἁπτόμενοι τῶν σφαγίων, Antiph. v. Herod. Erm. 12 oder λαβόντες τὰ ἱερά, Lykurg 20 u. dazu Mätzners Anm.

4) Xenoph. Anab. II 2, 9. Aischyl. Sieb. g. Theb. 44.

5) Vgl. dazu über das Vertragsopfer in der Ilias Bd. I S. 59f.

6) Vgl. Eustath. zur Il. III 273 S. 414, 43. Dazu was von den Eidopfern der Molosser erzählt wird: τὸν βοῦν κατακόπτοντες εἰς μικρὰ ἐπαρῶνται τοῖς παραβησομένοις

die Strafe des etwaigen Meineides wurde vorbildlich an dem Opfer dargestellt, und deswegen wurde auch von dem geopferten Thiere nichts weder als Abgabe an die Götter auf dem Altar verbrannt, noch von den Menschen genossen, sondern Alles beseitigt, entweder vergraben oder ins Meer geworfen[1]). Und eben deswegen wurden zu Eidopfern auch nicht blofs efsbare Hausthiere, sondern auch andere genommen. Nach der Fabel opferte Tyndareos ein Pferd, als er die Freier der Helena eidlich verpflichtete, dem Eidam, den er wählen würde, gegen Unbilden beizustehn, und vergrub nachher das geopferte[2]). Bei einem Vertrage zwischen den Griechen unter Klearchos und den Persern unter Ariaios wurde aufser einem Bock, einem Stier und einem Widder auch ein Wolf als Eidopfer geschlachtet[3]).

Mit den Reinigungs- und Sühnopfern hatte es eine ähnliche Bewandtnifs; auch hier lag eine symbolische Bedeutung zu Grunde: die Verunreinigungen und Sünden der Menschen, durch die sie den Unwillen der Götter verwirkt hatten, wurden auf das Opferthier gleichsam übertragen, und durch seinen Tod die Zürnenden besänftigt. Darum wurde auch von solchen Opfern nicht gegessen, sondern man vergrub sie entweder, oder warf sie ins Meer oder in irgend eine Schlucht, wo sie Keinem zu Gesicht kommen konnten[4]). Und ebenso wie zu den Eidopfern dienten auch hier nicht blofs die efsbaren Hausthiere, sondern auch solche, die nicht gegessen wurden, namentlich Hunde. Ja es kann scheinen, dafs überall, wo von Hundeopfern bei den Griechen die Rede ist, an Reinigung und Sühnung zu denken sei, deren man der furchtbaren Hekate gegenüber, der diese Opfer namentlich galten, wohl immer zu bedürfen meinen mochte. Auch das oben erwähnte Hundsopfer der Eileithyia zu Argos mögen wir für ein Reinigungsopfer nach dem Wochenbett ansehn, und ebenso dürften die Hundsopfer, die die spartanischen Epheben dem Ares darbrachten, ursprünglich Reinigungsopfer gewesen sein[5]), obgleich man in späterer

250

οὕτω κατακοπῆναι, καὶ τοὺς κώθωνας καταχέοντες, οὕτως ἐκχυθῆναι τὸ αἷμα τῶν παραβησομένων Diogenian prov. III 60. Auch die ähnliche Form bei den Römern Liv. I 24, 8.

1) Hom. Il. XIX 267. III 310 mit den Schol. u. Eustath. Vgl. Pausan. V 24, 10 τοῖς ἀρχαιοτέροις ἐπὶ ἱερείῳ ἦν καθεστηκός, ἐφ' ᾧ τις ὅρκον ἐποιήσατο, μηδὲ ἐδώδιμον εἶναι τοῦτο ἔτι ἀνθρώπῳ.

2) Pausan. III 20, 9.

3) Xenoph. Anab. a. a. O.

4) Hippokr. de morbo sacro p. 16ff. Diez. Vgl. Pausan. II 31, 8.

5) Plutarch bedient sich, wo er von diesen redet, quaest. Rom. 111, des Ausdrucks ἐντέμνειν.

Zeit, wo die wahre Bedeutung vergessen war, sie anders erklärte. Denn dafs den Nachkommen der eigentliche Grund und Sinn der von den Vorfahren überkommenen Gebräuche sehr oft verdunkelt wird, beweisen zahlreiche Beispiele aus alter und neuer Zeit, und Niemand wird sich darüber wundern.

So wundern wir uns denn auch nicht, wenn von den Menschenopfern, die uns jetzt noch zu betrachten bleiben, unklare und verkehrte Vorstellungen theils bei den Alten selbst, theils bei neueren Forschern Platz gegriffen haben. Dafs Menschenopfer bei den Griechen nicht blofs in der ältesten Zeit, sondern vereinzelt auch später noch vorgekommen sind, ist freilich gewifs[1]; aber ebenso gewifs ist es auch, dafs man daraus nicht folgern darf, weder dafs die Griechen selbst jemals Anthropophagen gewesen seien, noch auch dafs sie wenigstens ihre Götter in einigen Culten so thierisch aufgefafst hätten, dafs ihnen 251 Menschenopfer als wirkliche Speise dargeboten werden könnten[2]. Als eigentliche Speise zum Essen wurden überhaupt den griechischen Göttern gar keine Opfer, weder unblutige noch Thieropfer dargeboten, ebensowenig als dem Jehova der Juden. Darüber ist schon zu Anfange dieses Kapitels das Nöthige gesagt worden. Gespeist sollten die Götter mit Menschenfleisch gewifs noch weniger als mit Hunde-, Esel-, Wolfs- oder Pferdefleisch werden. Wenn also z. B. Dionysos als ταυροφάγος bezeichnet wird, so meinte der Dichter, der ihn so bezeichnete[3], das sicherlich nicht im buchstäblichen Sinne, sondern wollte eben nur dies damit sagen, dafs ihm zu Ehren Stiere geopfert und bei Speiseopfern, wie gewöhnlich, auch verzehrt wurden, wie ein anderer Dichter, wenn er die Hekate κυνοσφαγής nennt[4], auch nicht sagen will, dafs diese Göttin selbst Hunde schlachte, sondern dafs dies ihr zu Ehren von den Menschen gethan wird. Der Beiname des Dionysos,

---

1) Manches, was angeführt wird, beruht übrigens auf blofsem Mifsverständnifs, wie z. B. die Angabe bei Klem. Alex. Protr. 3, 42 p. 36 Pott. und Euseb. pr. ev. IV 16 über die 300 von dem Messenier Aristomenes geopferten Menschen, wo die ältere Ueberlieferung von dreimaligem Dankopfer für einen Sieg, in dem 100 Feinde erschlagen worden, redet, Pausan. IV 19, 3.

2) Hermann *gottesdienstl. Alterth.* § 27. Ueber Spuren von Menschenopfern auch bei den Juden, denen die Idee einer mors expiatoria ja keineswegs fremd war, s. Ghillany *die Menschenopfer der alten Hebräer* (Nürnb. 1842). Von den Indern s. Lassen *Ind. Alt.* I S. 717 und Weber *Ztschr. d. morgenl. Ges.* XVIII S. 262. Im Allgemeinen vgl. Schaafhausen *Archiv f. Anthropologie* IV S. 267 ff.

3) Sophokles in der Tyro, angef. von dem Schol. zu Aristoph. Fröschen 357. Phot. und Suid. u. d. W. Etym. M. S. 747, 49.

4) Lykophron Kass. 77.

ὠμηστής oder ὠμάδιος, beweist weiter nichts, als dafs bei gewissen Feiern das Fleisch der Opferthiere nicht wie sonst, gebraten oder gekocht, sondern nach altem Brauch roh gekostet werden mufste, und wenn ihm wirklich auch Menschen geopfert worden sind, woran allerdings nicht zu zweifeln ist[1]), so folgt doch aus dem Beinamen keineswegs, dafs entweder die Opfernden auch von dem Fleisch der Geopferten hätten kosten müssen, oder dafs man sich den Gott als einen Menschenfresser vorgestellt hätte. Wir haben durchaus keinen Grund und kein Recht, diese Menschenopfer für wesentlich verschieden von den andern, soviel uns genauer bekannt sind, zu halten. Diese waren aber Sühnopfer, bei welchen gar nicht daran zu denken ist, dafs die Opfernden etwas davon genossen, oder sich eingebildet hätten, die Gottheit genösse etwas davon. Die Menschenopfer, die dem orchomenischen Zeus Laphystios einst dargebracht wurden, werden durch die Legende, die man darüber hatte, deutlich genug als Sühnopfer erwiesen[2]), und ebenso lassen auch die mythischen Erzählungen von Menschen, die den 252 Göttern geopfert sein sollen, von den Töchtern des Erechtheus, des Leon von Athen, der Iphigeneia zu Aulis, dem Menoikeus in Theben und anderen, diese Opfer ohne Ausnahme nur als Mittel erkennen, die verlorene Gunst der Götter wiederzugewinnen, Versündigungen abzubüfsen, drohendes Unheil abzuwenden. Es waren also keine Ehrenopfer, sondern Sühnopfer.

Von dem lykaiischen Zeus ist es gewifs, dafs ihm noch in Pausanias Zeit, also noch im zweiten Jahrhundert nach Chr., in Arkadien auf der Höhe des lykaiischen Berges am Feste der Lykaien Menschen geopfert wurden[3]). Das Fest war, wie es scheint, ein periodisches, vielleicht ennaeterisches, und jene Opfer auf dem Berggipfel wurden in geheimnifsvoller Verborgenheit vollzogen; Niemand als die Priester und ihre Gehülfen war dabei zugegen, und es drang deswegen von dem, was dabei vorging, und wie es vorging, keine sichere Kunde

1) Vgl. die Anführungen bei Welcker *Götterl.* I S. 444.

2) Vgl. Müller *Orchomenos*² S. 156ff. Bähr u. Stein zu Herod. VII 197. Die Bedeutung des Beinamens Λαφύστιος (der Verschlinger) ist dunkel. Overbeck *Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss.* IV S. 41 denkt an Aufsaugen, Verschlingen der Wolken und Feuchtigkeit. Vielleicht kann man auch an das Verschlingen des allzureichlichen Gewässers der Kopaïs denken, und an die Katabothren, von denen es verschluckt wurde. Andere Deutungen s. in Roschers *Lexik. d. Myth.* u. d. W.

3) Pausan. VIII 38, 7. Porphyr. d. abstin. II 27. Dafs Knaben zum Opfer genommen wurden, erhellt aus den Angaben bei Augustin d. civ. dei XVIII 17 (aus Varro) und Anderen. Vgl. Welcker *Kl. Schr.* III S. 260ff.

unter die Leute. Soviel indessen läſst sich errathen, daſs dort oben auſser dem Menschen auch verschiedene Thiere geopfert wurden, und daſs Einer der Opfernden, derjenige, dem das Loos gefallen war, den Menschen zu opfern, genöthigt wurde, auf eine gewisse Zeit, wahrscheinlich auf neun Jahre, das Land zu meiden[1]). Beim Volk bildete sich hieraus das Märchen, es würden die zerschnittenen Stücke der Opfer von den Opfernden gekostet, und wer von dem Menschenfleisch gekostet habe, der würde in einen Wolf verwandelt, und müsse als solcher flüchtig umherirren; zum Menschen würde er erst im zehnten Jahre wieder, wenn er sich während der Zeit des Menschenfleisches enthalten habe[2]). Der Wolf ist das Symbol des flüchtigen Mörders[3]), 253 und als das eigentliche Sachverhältniſs stellt sich heraus, daſs das Opfer zwar als ein nothwendiges und dem Gott gebührendes, die Opferung aber nichts destoweniger als eine Blutschuld betrachtet wurde, die mit zeitweiliger Verbannung gebüſst werden müsse. Die Versündigungen des Volkes verdienen den Tod, aber der Gott begnügt sich, wenn ihn Einer statt Aller leidet. Dieser blutet also als Sühnopfer, aber zugleich ist der, welcher sein Blut vergieſst, als Mörder schuldig geworden: er hat ein *pium scelus* begangen, was nicht ungestraft bleiben darf; deswegen muſs er flüchtig werden wie ein Wolf. Ob hierher das zu beziehen ist, was wir oben von dem Opferer gehört haben, der an den Diipolien den Ochsen erschlug, ist fraglich; deutlicher ist der Brauch, welcher einst auf Tenedos bestanden haben soll. Hier wurde die schönste trächtige Kuh für den Dionysos ausersehen und genährt; wenn sie geboren hatte, pflegte man sie gleich einer menschlichen Wöchnerin, dem Kalbe legte man Kothurne an und opferte es, der Priester aber, der es geopfert hatte, wurde mit Steinwürfen verfolgt und muſste fliehen bis ans Meer[4]). Man sieht deutlich, auch hier war ursprünglich ein Menschenopfer gewesen, später das Opfer eines Kalbes statt eines Kindes eingeführt; aber die Behandlung der Kuh, die Schmückung des Kalbes mit Schuhen, wie einst das zum Opfer bestimmte Kind geschmückt worden war, erinnerten an die alte Sitte, und deswegen muſste auch der Priester, der es geopfert, noch

1) Aus Plin. H. N. VIII 22, 81 ist zu schlieſsen, daſs nur die Angehörigen eines gewissen Geschlechts (*ex Antaei* oder *Anthi cuiusdam gente*) loosen muſsten.

2) Platon Rep. VIII S. 565 D. Pausan. VIII 2, 6.

3) Vgl. Ulrichs *Reisen u. Forsch. in. Gr.* I S. 62. O. Jahn *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1847 S. 423 f.

4) Ailian N. G. XII 34. Vgl. Welcker a. a. O.

ebenso fliehen, wie einst der, welcher das Kind geopfert hatte. Auch zu Potniai in Boiotien hatte man vor Alters dem Dionysos einen Knaben geopfert, für welchen später ein Böcklein genommen wurde[1]), und ähnliche Substitutionen für vormalige Menschenopfer waren anderswo eingeführt[2]), so dafs sich mit Zuversicht behaupten läfst, in der geschichtlichen Zeit kamen diese entweder nur ausnahmsweise in einzelnen Fällen vor, wo es einer besonders kräftigen Sühnung des göttlichen Zornes zu bedürfen schien, wie in Athen zur Zeit des Epimenides zwei Jünglinge zum Opfer für die mit Blutschuld beladene Stadt gebracht sein sollen[3]), oder, wo sie regelmäfsig vorkamen, waren sie doch so gemildert, dafs sie in der That kaum noch mit jenem Namen benannt werden dürfen. Auf Rhodos z. B., wo dem Kronos, unter welchem hier wohl der phönikische Moloch zu verstehen ist, an einem bestimmten Feste ein Mensch geopfert wurde, wählte man dazu einen zum Tode verurtheilten Verbrecher, der ohnehin würde haben sterben 254 müssen; und man liefs ihn überdies reichlich Wein trinken, so dafs meist wohl kaum das Gefühl der Todesangst recht in ihm aufkam[4]). Es unterschied sich also dies sogenannte Menschenopfer von einer gewöhnlichen Todesstrafe nur dadurch, dafs der Mensch durch seinen Tod nicht blofs dem Staate für sein Verbrechen büfste, sondern zugleich als ein stellvertretender Sündenbock die Schuld der Uebrigen auf sich nahm und zum Sühnopfer für den Gott diente. Dafs man auch in Arkadien dem lykaiischen Zeus lieber Schuldige als Unschuldige geopfert haben werde, ist auch ohne ausdrückliches Zeugnifs wohl unbedenklich anzunehmen. In Athen wurden am Thargelienfeste zwei Menschen unter Geifselung mit Feigenruthen und Meerzwiebeln und unter Absingung von Bitt- und Bufsgesängen durch die Stadt geführt und dann an einem bestimmten Orte getödtet, ihr Leib verbrannt, die Asche ins Meer geworfen. Man wählte aber zu diesem Zweck, sagt ein alter Zeuge, die schlechtesten Menschen, die man haben konnte, also Verbrecher und Taugenichtse, die gar nicht werth waren zu leben[5]).

---

1) Pausan. IX 8, 2.

2) Vgl. v. Lasaulx *die Sühnopfer der Griechen und Römer* in *Studien aus dem class. Alterth.* S. 255 ff.

3) S. unten S. 362.

4) Porphyr. de abst. II 54.

5) Tzetz. Chil. V 25. Schol. Aristoph. Ritt. 1136. Harpokr. u. φαρμακός. Müller *Dorier* I² S. 329 meint, dafs die Menschen gar nicht wirklich getödtet, sondern nur vom Felsen gestürzt, unten aber aufgefangen und über die Grenze geschafft seien, ähnlich wie bei Leukas. Aehnlich Usener *Sitzber. d. Wiener Ak. d. W.* 1897 III

Nicht anders verfuhr man zu Leukas, wo das Religionsgesetz gebot, jährlich am Feste des Apollon einen Menschen als Sühnopfer (ἀποτροπῆς χάριν) von dem hohen und steilen Vorgebirge ins Meer hinabzustürzen. Man wählte auch hier einen Verbrecher dazu aus, aber man hielt es nicht einmal für unerläſslich, daſs er auch wirklich den Tod erlitte, es genügte schon der Sturz vom Felsen, ja es wurden dem Menschen Federn umgebunden, selbst Vögel an ihn angebunden, um den jähen Sturz möglicher Weise weniger gefährlich zu machen; unten aber war eine Anzahl von Kähnen bereit, den Herabgestürzten aufzufischen und ihn, wenn er noch lebte, über die Grenze zu schaffen[1]). Man nannte diese zur Sühne hinabgestürzten Menschen περιψήματα, weil die Sünden und Verunreinigungen des Volkes an ihnen gleichsam abgewischt und mit ihnen ausgefegt werden sollten; wie auch der Apostel Paulus sich desselben Wortes als gleichbedeutend mit κά-
255 θαρμα bedient[2]), wo es treffend durch Fegeopfer übersetzt wird. Anderswo hieſsen solche Sündenböcke φαρμακοί, gleichsam Heil- und Reinigungsmittel.

An manchen Orten endlich, wo in älterer Zeit Menschenopfer stattgefunden hatten, achtete man es späterhin für genügend, wenn nur Menschenblut am Altar der Gottheit vergossen wurde, ohne daſs dabei auch das Leben hingegeben zu werden brauchte[3]). Am meisten scheint dies im Cult der taurischen Artemis der Fall gewesen zu sein, einer ohne Zweifel ausländischen, mit der griechischen Artemis aber identificirten Gottheit. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist die schon an einer andern Stelle[4]) besprochene Geiſselung (Diamastigosis) der Knaben zu Sparta am Altar der Artemis, die hier den Beinamen Ὀρθία trug. Wir haben gehört, daſs bisweilen die Geiſselung den Tod zur Folge hatte; aber wenn der Knabe, der sich bei diesem Blutopfer durch seine Standhaftigkeit am meisten hervorthat und als Bomonikas hervorging, seinen Sieg mit dem Leben bezahlte, so wurde er nicht als ein κάθαρμα, ein Träger der Schuld und Verunreinigung des Volkes betrachtet,

S. 60. Wenn Stengel *Hermes* XXII S. 86ff. die Regelmäſsigkeit des Menschenopfers an den Thargelien leugnet, so können seine Gründe gegenüber den angeführten Zeugnissen um so weniger entscheiden, als der Gebrauch durch Hipponax Fr. 37 B. auch für Ionien belegt ist, vgl. Töpffer *N. Rh. Mus.* XLIII S. 142ff. = *Beitr. z. gr. Alt.* S. 130ff. Rohde *Psyche* II² S. 78.

1) Strab. X S. 452.

2) Br. an d. Kor. I 4, 13.

3) Porphyr. de abst. II 27. Vgl. Eurip. Iphig. Taur. 1461ff. ὁσίας ἕκατι.

4) S. Bd. I S. 273.

sondern als ein Solcher, dessen Hingebung ihm ebensosehr die Huld der Gottheit als Achtung und Ehre bei den Menschen erworben habe. Er wurde öffentlich mit einem Siegeskranze geschmückt zu Grabe getragen, und sein Andenken durch ein Denkmal geehrt[1]).

Zum Beschlufs mag nun noch ein Paar singulärer Beispiele von vollzogenen oder geforderten Menschenopfern aus der geschichtlichen Zeit vorgeführt werden. Vor der Schlacht bei Salamis, als Themistokles den Göttern opferte, wurden zufällig drei schöngeschmückte Perser als Gefangene herbeigebracht. Als der zum Opfer zugezogene Mantis Euphrantides diese erblickte, zugleich auch auf dem Opferaltar das Feuer hell aufleuchtete und zur rechten Hand ein für bedeutungsvoll gehaltenes Niesen vernommen wurde, so forderte er dringend den Themistokles auf, jene drei Gefangene dem Dionysos Omestes zu opfern; das würde den Griechen die hülfreiche Huld des Gottes unfehlbar sichern und ihnen den Sieg verschaffen. Themistokles entsetzte sich über die Zumuthung, aber die umherstehende abergläubige Menge drang darauf, dafs der Rath des Sehers nicht in den Wind geschlagen würde, und so mufste das Opfer vollzogen werden[2]). Man sieht, wir 256 haben hier nur den durch ein Zusammentreffen zufälliger Umstände erregten Einfall eines wahngläubigen Fanatikers, von dem sich die Menge, im Begriff einen gefährlichen und ungleichen Kampf zu bestehn, um so leichter bethören liefs, aber nicht einen in anerkannter Geltung bestehenden Religionsgebrauch. — Vor der Schlacht bei Leuktra erschienen dem Pelopidas im Traume die Schatten der sogenannten leuktrischen Jungfrauen, deren Gräber in der Nähe waren, und von denen man sich erzählte, dafs sie einstmals, lange vor jener Zeit, von spartanischen Männern geschändet und gemordet wären; ihr Vater Skedasos habe in Sparta vergebens um Bestrafung der Missethäter angehalten, und darauf sich selbst, mit Flüchen und Verwünschungen gegen Sparta, am Grabe seiner Töchter getödtet[3]). Diese also, und ihr Vater mit ihnen, erschienen dem Pelopidas im Traum, und ver-

1) Lukian de gymn. 38. Schol. Stat. Theb. IV 227.

2) Plutarch Themist. 13. Aristeid. 9. Der Gewährsmann des Plutarch ist Phainias von Eresos; Herodot thut des Vorfalls keine Erwähnung.

3) Plutarch Pelop. 20—22. Auch Agesilaos hatte, als er zu Aulis war, im Begriff zum Feldzuge gegen die Perser nach Asien überzusetzen, in Erinnerung an die einst hier vollzogene Opferung der Iphigeneia, ein Traumgesicht, welches ein Menschenopfer von ihm verlangte; er war aber verständig genug, den Traum nicht buchstäblich zu befolgen, sondern eine Hindin zu opfern, Plutarch Ages. 6.

kündigten ihm, er werde siegen, wenn eine blonde Jungfrau am Grabe der Jungfrauen geopfert würde. Er theilte dies Traumgesicht den übrigen Anführern und den Zeichendeutern mit; einige waren allerdings der Ansicht, dafs der Mahnung Folge geleistet werden müsse, die meisten aber wollten von einer so barbarischen und ungesetzlichen Opferung nichts wissen; da kam plötzlich ein blondes Fohlen herbeigelaufen, und einer der Berathenden, der Zeichendeuter Theokritos, weniger fanatisch als jener Euphrantides, rief freudig aus, dies sei das Opfer, welches die leuktrischen Jungfrauen verlangt hätten. So wurde also das Fohlen feierlich an ihrem Grabe geopfert, dem Heere das Traumgesicht und die Bedeutung des Opfers kund gethan, und so die Absicht erreicht, in der höchst wahrscheinlich das Ganze veranstaltet war, das Heer mit desto zuversichtlicherem Muthe für die bevorstehende Schlacht zu erfüllen, die, wie bekannt, mit einem glänzenden Siege über die Spartaner gekrönt wurde.

257

7. Das Gebet.

Es versteht sich von selbst, dafs die Empfindungen der Verehrung und der Dankbarkeit, der Hülfsbedürftigkeit und des Schuldbewufstseins, die man den Göttern durch Darbringung von Weihgeschenken und Opfern an den Tag legte, sich daneben auch in Worten und Anrufungen aussprachen[1]), sowie auf der andern Seite, dafs sie sich aussprechen konnten, ohne gerade von solchen Darbringungen begleitet zu sein. Der Ausdruck für sie ist das Gebet, ein Name, dem das griechische Wort εὐχή zwar nicht seiner etymologischen Grundbedeutung nach[2]), aber doch in seiner durch den Sprachgebrauch fixirten Anwendung fast ganz entspricht, nur dafs er nicht leicht von Dank-

---

1) Plin. H. N. XXVIII 2, 10 *Victimam caedi sine precatione non videtur referre aut deos recte consuli.* Das gilt bei den Griechen ebensogut, als bei den Römern.

2) Das Zeitwort εὔχομαι hat ursprünglich die allgemeine Bedeutung des zuversichtlichen Aussprechens dessen, was Einer gerade in seinem besonderen Interesse vorzubringen hat, und wird dann specieller beschränkt theils auf Versicherungen und Behauptungen von persönlichen Verhältnissen, die man anerkannt wissen will (z. B. γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι), theils auf Verheifsungen, denen man geglaubt, theils auf Bitten, die man erhört wissen will. Die davon abgeleiteten εὐχωλή und εὖχος kommen ebenfalls in dieser dreifachen Anwendung vor, wogegen εὐχή, was Homer blofs an einer Stelle hat, Od. X 526, speciell nur für die Anrufungen der höheren Mächte und die etwa damit verbundenen Gelübde gebräuchlich ist. Daher εὐχὴν ἀποθύειν, Diphil. bei Athenai. VII 39 V. 10.

gebeten gebraucht wird, wofür vielmehr ἔπαινος, Lobpreisung, gesagt zu werden pflegt[1]).

Das Bewufstsein, dafs der Mensch überall und in allen Dingen der Huld und Hülfe der Götter bedürftig sei, machte die Griechen zu fleifsigen Betern. Das, sagt Platon, thun alle, die nur im Geringsten verständig sind, dafs sie bei jeglichem Beginnen, es sei grofs oder klein, die Götter anrufen; die hesiodischen Hauslehren schärfen die Pflicht ein, sowohl Morgens als Abends sich mit Spenden und Rauchopfern, also auch mit Gebeten, die Götter geneigt zu machen[2]); von den Libationen und Anrufungen der Götter bei Tische ist oben die Rede gewesen, und 258 noch früher haben wir gesehen, wie auch die öffentlichen Verhandlungen der Raths- und Volksversammlungen und Gerichte nicht ohne Gebete vorgenommen wurden.

Die Götter, an welche man sein Gebet richtete, waren natürlich bald diese bald jene, je nach den Verhältnissen und Umständen, unter denen man betete, und den Anliegen, die man vorzubringen hatte[3]). War die Bitte nicht auf einen speciell zum Wirkungskreise dieser oder jener bestimmten Gottheit gerechneten Gegenstand gerichtet, so wurden wohl die Götter im Allgemeinen angerufen, wie z. B. von Demosthenes zu Anfang der Rede über den Kranz, oder man wandte sich an den allwaltenden und allumfassenden Zeus, und neben ihm vorzugsweise noch an Athene und Apollon[4]), welche beide am meisten ihres Vaters allgemeines Wesen darstellten und als die vorzüglichsten Vermittler zwischen ihm und der Menschheit erschienen. Wer recht vollständig und regelrecht verfahren wollte, der mufste, wenigstens wenn er sein Gebet an mehrere Götter oder an die Götter überhaupt richtete, vor allen zuerst der Hestia gedenken[5]), von welcher auch bezeugt wird, dafs bei Festmahlen ihr die erste und letzte Spende gegolten[6]), und dafs sie bei Opfern zuerst und zuletzt ihren Antheil bekommen habe,

1) Platon Ges. VII S. 801 A definirt εὐχαί als παρὰ θεῶν αἰτήσεις, wofür es in den platonischen Definitionen S. 415 B heifst εὐχὴ αἴτησις ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἢ δοκούντων παρὰ θεῶν. Ueber ἔπαινος vgl. Aristoph. Plut. 745 und seine allgemeinere Bedeutung = Dank Xenoph. Symp. 4, 49. Kyrop. IV 1, 2 und Schömann zu Isaios p. 207.

2) Plat. Timai. S. 27 C. Hesiod W. u. T. 339. Vgl. auch Arrian diss. Epict. III 21, 12.

3) Z. B. Il. II 371. IV 288. VII 132. XVI 97. Od. IV 341. VII 311. XVIII 235. XXIV 376.

4) Vgl. dazu die Nachweisungen von L. Schmidt *Ethik der Griechen* II S. 34 ff.

5) Eurip. Phaeth. 35 Ἑστίας ἕδος, ἀφ' ἧς τις ἔμφρων πᾶς ἂν ἄρχεσθαι θέλοι εὐχὰς ποιεῖσθαι.

6) Hom. Hymn. 29, 4.

was wir indessen wohl nur auf solche Festschmäuse und Opfer zu beziehen haben, die nicht ausschliefslich nur Einem Gotte zu Ehren begangen wurden. Auch der sprüchwörtliche Ausdruck ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι deutet offenbar auf solche ihr gebührende Auszeichnung; wir sind aber freilich nicht im Stande genauer zu bestimmen, bei welchen Gelegenheiten und in welcher Ausdehnung dieselbe stattgefunden habe [1]).

Ein nicht zu übersehender Zug antiker Gottesfurcht ist es aber, dafs man nicht selten, wenn man einen Gott namentlich anrief, dabei zugleich sich wegen möglichen Irrthums verwahrte. Wir Menschen, 259 heifst es bei Platon [2]), wissen von den Göttern Nichts, weder von ihrem Wesen noch von ihren Namen, mit denen sie selbst sich nennen, weswegen es denn auch bei den Gebeten Sitte ist, eben dies Nichtwissen zu bekennen, indem man hinzusetzt: 'Wie und woher benannt zu werden dir genehm sein mag'. — 'Zeus', betet der Chor in Aischylos Agamemnon, 'wer du auch bist, wofern's dir so wohlgefällt genannt zu sein, ruf' ich so dich betend an'; und die angeblichen orphischen Hymnen, so späte Machwerke sie auch sind, sprechen durch die Häufung der Epitheta für jeden einzelnen Gott das Bestreben aus, sein Wesen dadurch wenigstens annähernd und richtiger, als es durch den blofsen Namen geschehen kann, zu bezeichnen, wie denn überhaupt die Vielnamigkeit der Götter, wenigstens zum Theil, auf demselben Grunde beruht.

Bei solchen Gebeten, die man aus augenblicklicher Herzensregung, wie gerade die Umstände es veranlafsten, an die Gottheit richtete, konnten natürlich keine besondern Regeln, wie man sich dabei zu verhalten habe, genau in Acht genommen werden. Wo es aber möglich war, und jedenfalls immer bei solchen Gebeten, die zu bestimmten Zeiten und bei bestimmten vorhergesehenen Gelegenheiten gesprochen wurden, hielt man sich auch an die Beobachtung der herkömmlichen Gebräuche gebunden. Man wusch also wenigstens vorher die Hände [3]), besprengte sich auch wohl mit geweihtem Wasser, wenn solches in der Nähe war. Oefters kamen Libationen und Rauchopfer dazu, wobei man denn auch nicht unterliefs sich zu bekränzen. Bei Anrufung der himmlischen Götter hob man die Arme empor, die Hände zurückge-

---

1) Vgl. A. Preuner *Die erste u. letzte Stelle der Hestia* (Tüb. 1862). — *Hestia-Vesta* S. 1 ff.

2) Kratyl. S. 400 D. Vgl. Heindorf zu Horat. Sat. II 6, 20.

3) In der Odyssee IV 750 wird Penelope aufgefordert, vor dem Gebete sich zu waschen und reine Kleider anzulegen.

bogen, und wandte sich mit dem Gesichte nach Osten, bei Anrufung der Meergötter streckte man die Hände gegen das Meer aus, bei Anrufung der Unterirdischen schlug man mit den Händen auf die Erde[1]). Verrichtete man sein Gebet im Tempel oder vor einem Altar, so wandte man sich natürlich dem Götterbilde zu. Bei dringenden Gebeten um Schutz und Hülfe in bedrängter Lage trug man, wenn es möglich war, eine ἱκετηρία, d. h. einen mit Wolle umwundenen Stab oder belaubten Zweig, vorzüglich vom Oelbaum, in der Hand[2]); auch kniete man nieder und warf sich auf die Erde oder umfaſste die Füſse des Bildes. Sonst aber betete man in stehender Haltung. Häufig 260 wurden dem Götterbilde auch Kuſshände zugeworfen[3]), und dies heiſst eigentlich προσκυνεῖν, obgleich das Wort meistens von dem gesagt wird, der sich vor Einem niederwerfend die Erde küſst. Was Apuleius[4]) von seinen Zeitgenossen bezeugt, daſs die Frommen nicht leicht vor einem Heiligthum vorübergingen ohne mit jenem Gestus der Adoration, die Hand an den Mund gelegt, ihre Ehrfurcht zu bezeugen, das geschah auch früher nicht weniger, und Theophrast führt es als einen Charakterzug des Abergläubigen an, daſs er vor jedem gesalbten oder bekränzten und dadurch als heilig bezeichneten Stein sich auf die Knie werfe und adorire[5]). — Mitunter und bei gewissen Heiligthümern wurden aber ganz absonderliche Gebräuche beim Beten beobachtet, wie z. B. auf der Insel Delos, wo die anlandenden Kaufleute, die sich den Segen des Gottes für ihr Geschäft erbaten, dabei um den Altar liefen und sich geiſseln lieſsen, dann mit den Händen auf dem Rücken zu einem in der Nähe stehenden Oelbaum gingen und etwas von dessen Rinde abbissen[6]), ein Gebrauch, zu dessen Erklärung man diese oder jene Legende erzählte.

Pythagoras schrieb den Seinigen vor, nur mit lauter Stimme zu beten[7]). In der Regel geschah das nicht, und bei Homer ermahnt Aias, während er sich zum Zweikampf gegen Hektor rüstet, zunächst die Achaier, im Stillen für ihn zu beten, damit die Troer es nicht hören[8]).

---

1) Aristot. de mundo 6 S. 400ᵃ, 16. Hom. Il. I 351. IX 568. Hymn. Apoll. 333. Verg. Aen. V 233. VIII 68. XII 172. Mehr, auch über die χεῖρες ὕπτιαι bei Voullième *Quomodo veteres adoraverint* (Halle 1887) p. 23ff.

2) S. d. Anführungen bei Hermann *Gottesd. Alterth.* § 24, 14.

3) Vgl. Voullième p. 9ff. 4) Apolog. 56.

5) Theophr. Char. 16 mit der Anmk. v. Casaubonus.

6) Kallimach. Hymn. Del. 321 mit der Anmk. v. Spanheim.

7) Klem. Alex. Strom. IV 26, 171 S. 641 Pott.

8) Hom. Il. VII 195; aber sofort fügt er hinzu ἠὲ καὶ ἀμφαδίην.

Hier ist der Grund sehr begreiflich, und auch sonst erkennt man leicht, aus was für Gründen, theils guten theils schlechten, man bewogen werden konnte, sein Gebet nicht laut werden zu lassen. Es kam auch vor, daſs man sein Anliegen an die Götter schriftlich vorbrachte, indem man es auf Zettel oder Täfelchen schrieb, die versiegelt den Götterbildern auf den Schoſs gelegt wurden[1]). Welche Ansichten aber die Verständigeren über die rechte Art zu beten hegten, kann ein Gespräch über diesen Gegenstand unter den platonischen, der zweite Alkibiades, lehren. Als Mustergebet wird hier aufgestellt: 'Zeus unser Herr, gieb uns 261 das Gute, ob wir dich darum bitten oder nicht; was aber Uebel ist, das halte von uns fern, auch wenn wir dich darum bitten'[2]). In demselben Sinne betete auch Sokrates ganz einfach nur um das Gute, weil die Götter selbst am besten wüſsten, was Jedem gut wäre[3]). Und auch die Ueberzeugung, daſs es nicht bloſs äuſsere Güter sind, die der Mensch von der Gottheit zu erbitten oder ihr zu danken hat, und daſs auch in dem Bestreben, weiser und besser zu werden, er ihrer Hülfe bedarf und durch sie gefördert wird, tritt uns bei den Bessern unter den Griechen entgegen[4]), wenn es freilich auch nicht an Aeuſserungen im entgegengesetzten Sinne fehlt. Wie es überhaupt keine allgemein gültige und anerkannte Religionslehre, sondern mannichfaltige und schwankende Meinungen und Ansichten gab, so betete auch Jeder dem Standpunkt seines religiösen Glaubens gemäſs, und daſs dieser durchschnittlich ein sehr niedriger war, ist nur allzugewiſs.

Die Anrufungen und Gebete bei den Cultusacten waren, besonders wenn diese öffentlich und von einer zahlreichen Versammlung begangen wurden, gar viele und mannichfaltige. Die einfachste bei Darbringung von Opfern vorkommende Form ist der ὀλολυγμός oder die ὀλολυγή, welche vorzüglich die Weiber anstimmten, laute Ausrufe als Ausdruck der erregten Gemüther mit kurzen Stoſsgebeten, wie die Umstände sie jedesmal eingaben, untermischt[5]). Anrufungen gröſseren Umfanges und in Gesangesform vorgetragen werden unter der allgemeinen Benennung von Hymnen (ὕμνοι) begriffen, obgleich dieser Name in specieller Bedeutung nur von solchen Liedern gelten soll, die von einem stehenden

---

1) Philostrat. Heroik. 1, 17.
2) (Plat.) Alkib. II S. 143 A.
3) Xenoph. Mem. I 3, 2.
4) Vgl. Schömann zu Cicero de nat. deor. III 38, 86 und L. Schmidt a. a. O. I S. 84 f.
5) Homer Od. III 450. Il. VI 301. Herodot IV 189. Hesych. u. d. W. u. Schol. Kallimach. H. Del. 258 mit Spanheims Anmk.

Chor unter Kitharbegleitung vorgetragen wurden[1]). Andere Namen bezeichnen theils die verschiedenen Compositionsformen, theils die Gottheiten, denen die Lieder galten, theils die Gelegenheiten, bei denen sie gesungen wurden, theils die Art und Weise des Vortrages. Doch sind die Grenzen der verschiedenen Gattungen nicht immer scharf getrennt, und die Angaben über die Namen sehr schwankend und unzuverlässig. Mit dem Namen Νόμος werden gewisse, für den Einzelvortrag bestimmte musikalische Compositionsweisen bezeichnet, theils kitharodische theils 262 aulodische, denen als stehenden Satzweisen oder Melodien irgend ein passender Text untergelegt werden konnte). Der Dithyrambos gehörte ausschliefslich dem dionysischen Cultus an und hatte freiere Rhythmen und lebhaften, oft auch enthusiastischen Charakter. Arion bildete ihn kunstmäfsig zum Vortrag durch zahlreiche kyklische Chöre, die im Kreise sich um einen Altar oder geweihten Platz bewegten. Prosodion ist der allgemeine Name für ein Lied, welches in der Procession zum Tempel oder zum Altar gesungen wurde, vorzugsweise in demjenigen Rhythmus, der davon den Namen des prosodischen oder auch des pompeutischen hat, und sich für den taktmäfsigen Marsch vorzüglich eignet[2]). Vielfach wurden auch zu dem Gesange mimische, dem Inhalt entsprechende Tänze ausgeführt; ein mit besonders lebhaftem Tanze begleiteter Gesang heifst Hyporchema[3]). Paiane waren ursprünglich Lieder an den Apollon und an die Artemis, entweder um Abwendung von Uebeln zu erflehen oder um für abgewandte Uebel und verliehene Hülfe zu danken; dann aber wurde der Name auch in weiterer Bedeutung und von Anrufungen anderer Götter gebraucht, und es ist nicht sicher zu erkennen, worin eigentlich sein unterscheidender specifischer Charakter bestanden habe[4]). Ein Paian wurde vom Feldherrn vor der Schlacht angestimmt, und das Heer stimmte ein, indem es sich gegen den Feind in Marsch setzte[5]); ein Paian erscholl, wenn die Flotte aus dem Hafen fuhr, nachdem der Herold ein Gebet gesprochen hatte, und dabei wurden Trankopfer ausgegossen[6]); Paiane ertönten beim Gast-

1) Prokl. bei Phot. Bibl. S. 320 Bk.

2) Schol. Hephaest. 3 S. 172 Gaisf. Unrichtig ist also προσῴδιον statt προσόδιον.

3) Athenai. I 27 S. 15 D. XIV 30 S. 631 CD. Was Lukian de saltat. 16 von delischen Hyporchemen berichtet, dafs der mimische Tanz nicht vom ganzen Chore, sondern von einzelnen ausgeführt wurde, darf nicht mit Müller *Dor.* I² S. 355 und Hoeck *Kreta* III S. 360 generalisirt werden.

4) Vgl. Fairbanks *study of the greek paean* (New York 1900).

5) Xenoph. Hell. II 4, 17. Plutarch Lykurg 22.

6) Thukyd. VI 32.

mahl, wenn das Essen beendigt, dem guten Dämon ein Trunk geweiht war, und die Gäste nun nach Darbringung der üblichen Spende noch zum Trinken beisammen blieben[1]; Paiane endlich wurden auch 263 bei Hochzeiten und bei stattlichen Leichenbegängnissen gesungen[2]. Außerdem finden wir noch eine Menge anderer Namen von Liedern zu Ehren bestimmter Gottheiten: es werden Upingen (οὔπιγγοι) genannt, die der Artemis galten, und von dem Beinamen der Göttin, Upis, benannt zu sein scheinen[3], ferner Iulen (ἴουλοι), an die Demeter, die Geberin voller Garben (οὖλοι), bei der Ernte, und Lieder an die liebe Sonne (ᾠδαὶ φιληλιάδες), bei trübem und regnichtem Wetter, dafs sie wieder hervorkommen möge: ἔξεχ' ὦ φίλ' ἧλιε u. s. w.[4], welche indessen nicht sowohl zu den liturgischen Gesängen beim Gottesdienste, als zur Classe der gelegentlich gesungenen Volkslieder gehören.

So wenig wir nun im Stande sind, etwas Genaueres über die verschiedenen Formen aller jener Lieder zu sagen, ebensowenig vermögen wir über ihren Inhalt speciellere Auskunft zu geben, da uns nur wenige von ihnen ganz erhalten sind. Diejenigen, welche als Chorlieder bestimmt waren, gleichsam Sammelpunkte und Träger der gemeinsamen Gedanken und Stimmung der feiernden Menge zu sein, hatten nothwendig die Aufgabe, den Gott, welchem jedesmal die Feier galt, in angemessener und entsprechender Weise vorzuführen, und sie lösten diese Aufgabe, indem sie seine Thaten und die Erweisungen seiner Gottheit nicht blofs im Allgemeinen priesen, sondern Einzelnes besonders heraushoben und ausführlicher schilderten, also bei dieser oder jener mythischen Ueberlieferung verweilten, wie es jedesmal dem Dichter zweckmäfsig erschien. Dies lassen jetzt mit voller Sicherheit die neugefundenen Paiane und Dithyramben des Bakchylides erkennen, die in der Darlegung einer Begebenheit aus der Sagengeschichte so ganz aufgehen, dafs ihrer festlichen Bestimmung nur mit wenig Worten oder auch gar nicht Erwähnung geschieht. Damit wird aber zugleich klar, dafs es dabei nicht sowohl auf Erweckung religiöser Andacht als auf Unterhaltung und Ergötzung der Zuhörer abgesehen war, und die Mittel der Poesie, Tonkunst und Orchestik wetteifernd in solcher Weise aufgeboten wurden, dafs aus der gottesdienstlichen Feier vielmehr ein agonistischer Augen- und Ohrenschmaus wurde. Von den sogenannten

1) Vgl. Hug zu Platon Sympos. S. 176 A.
2) Aristoph. Thesm. 1035. Eurip. Alkest. 436 u. dazu Monk.
3) Pollux I 38. Vgl. Müller S. 373.
4) Athenai. XIV 10 S. 619 B. Tzetz. zu Lykophr. 23. Pollux IX 123.

homerischen Hymnen müssen wir bei dieser Frage ganz absehen. Diese gehörten gar nicht zu den liturgischen Cultgesängen, sondern waren 264 agonistische Produktionen, die sich als Schmuck und Zugabe der Festfeier anschlossen, mochten sie nun den Vorträgen der einzelnen Rhapsoden[1]), oder wie für die gröfseren fünf wahrscheinlich ist, dem gesammten Wettstreite der Rhapsoden zur Einleitung dienen. Denn nach griechischer Anschauung mufsten für eine volle Festfeier zu den eigentlichen Culthandlungen auch noch allerlei theils gymnische theils musische Wettkämpfe hinzukommen, die man zwar ebenfalls als etwas den Göttern Wohlgefälliges ansah, die aber doch nicht gerade in specieller Beziehung zu dem eigentlichen Zweck des Festes standen. Ebensowenig dienten dem eigentlichen Cultzweck die Hymnen des Kallimachos, wenn sie gleich im Zusammenhang mit dem Bestreben der Ptolemaier standen, griechischem Festbrauch in Aegypten Eingang zu verschaffen[2]). Dagegen besitzen wir aus etwas späterer Zeit[3]) Cultlieder im eigentlichen Sinne in drei Paianen auf Apollon, die bei den französischen Ausgrabungen in Delphi in der Halle der Athener aufgefunden worden sind, der eine von dem Korinther Aristonoos, die beiden andern von athenischen Verfassern gedichtet und mit Musiknoten versehen; ein später gefundener Paian auf Dionysos gehört noch in das vierte Jahrh. Religiösen Charakter trägt auch der Hymnus des Stoikers Kleanthes auf Zeus, der aber nur ein philosophisches Mustergebet, nicht ein wirklich beim Cultus gesungenes Lied ist. Dennoch haben wir keinen Grund zu zweifeln, dafs nicht auch unter den älteren liturgischen Gesängen manche gewesen seien, die nicht sowohl mythologische Fabeln als vielmehr Lob und Preis der Götter und ihrer Macht und Wohlthaten enthielten[4]), und statt durch Erzählung von oft sehr unerbaulichen Thaten zu unterhalten, vielmehr durch würdige Schilderungen und Gedanken die Seele zu erheben und zur echten Gottesfurcht zu stimmen vermochten. Dies zu glauben berechtigen uns einzelne vortreffliche Chorlieder der tragischen Dichter, vor allen des Aischylos. Ein Lied, wie dieser es dem Chor der Greise im Agamemnon in den Mund legt:

1) Vgl. H. 31, 18. 32, 18. Hinweis auf die Bestimmung für den Agon 6, 19.

2) Für die Preisbewerbung bei Götterfesten glaubt sie gedichtet Usener *N. Rhein. Mus.* XXIX S. 48. Von Benutzung orphischer Hymnen bei theurgischen Götterbeschwörungen s. unten Kap. 12.

3) Vgl. Pomtow *N. Rhein. Mus.* XLIX S. 577 ff.

4) Die eingeschobenen Verse im Prooem. v. Hes. Theog. 65—67 nennen νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ ἀθανάτων als Gegenstände des Gesanges der Musen; aber in der Theogonie selbst kommt eben nicht viel davon vor.

Zeus, wer er auch ist, wofern's ihm so
wohlgefällt genannt zu sein,
ruf ich so ihn betend an.
Ihm vergleichen kann ich nichts,
ob ich alles auch erwäg',
aufser ihm selbst, wenn die Bürde vergeblicher Sorgen
ich vom Herzen werfen will, u. s. w.

265 ein solches Lied wahrer und inniger Religiosität wird gewifs nicht blofs im Theater, sondern es werden ähnliche auch wohl in den Tempeln und an den Altären gesungen sein, und wenn ein dem Terpander[1]) beigelegter Gesang mit den feierlichen Worten begann:

O Zeus, allmächtiger Herrscher,
Zeus, du des Weltalls Lenker,
Dir sei dies Lied geweiht,

so dürfen wir wohl annehmen, dafs diesem Eingange auch der Inhalt des Ganzen entsprechend gewesen sein werde. Um so mehr ist es zu bedauern, dafs von solchen religiösen Gesängen sich so gar Nichts erhalten hat.

8. Der Fluch.

Eine Art von Anrufung der Gottheit ist auch der Fluch oder die Verwünschung. Von den griechischen Ausdrücken hierfür ἀρά, κατάρα, ἀπάρα, wird der erste im älteren Sprachgebrauch auch in allgemeiner Bedeutung für den an die Gottheit gerichteten Wunsch, das Gebet überhaupt gebraucht, wie das Zeitwort ἀρᾶσθαι, und der Priester, der vor Andern fleifsig zu beten hat, heifst deswegen ἀρητήρ, der Beter[2]). Der Fluch ist seinem Wesen nach eine Anrufung der das Unrecht strafenden Götter. Wem ein schweres Unrecht widerfahren ist, welches er selbst nach Verdienst zu rächen nicht vermag, der wendet sich mit seiner Bitte an die Gottheit, dafs sie das Rächeramt übernehme, und solche Bitte, wenn sie gerecht ist, darf auf Erhörung rechnen. Es kann zwar jeder Gott, wenn er angerufen wird, solches Rächeramt übernehmen, namentlich aber sind es die Gottheiten der Unterwelt[3]) und unter diesen wieder ganz besonders die rächenden Erinyen, die

1) Bei Klem. Alex. Strom. VI 2, 88 S. 784 Pott.
2) Vgl. besonders Sophokl. Elektr. 110 ff.
3) Vgl. Il. I 11. 94. V 78.

den Beruf dazu haben, und die deswegen auch selbst 'Ἀραί oder Fluchgöttinnen genannt werden[1]).

Flüche und Verwünschungen kamen nicht bloſs im Privatleben vor, sondern wurden auch von den Staaten gegen Uebertretung von Gesetzen ausgesprochen, denen man dadurch, daſs man sie so unter specielle Aufsicht der strafenden Götter stellte, eine kräftigere Sanction geben wollte. Bei den Athenern waren nach alter Satzung auch Verletzungen allgemeiner Humanitätspflichten mit einem Fluche belegt: es wurden bei gewissen Gelegenheiten, besonders, wie es scheint, von den 266 Priestern des Zeus aus dem Geschlechte der Buzygen[2]) in den Gebeten, die sie an den Gott richteten, auch Verwünschungen ausgesprochen gegen diejenigen, welche einem Verirrten den Weg zu zeigen versagten, oder Einem Feuer mitzutheilen weigerten, oder das Wasser verdarben, oder einen Pflugstier tödteten, oder einen Todten unbeerdigt liegen lieſsen[3]). Solon hatte verordnet, daſs gegen Uebertreter des Gesetzes, welches Ausfuhr von Landesprodukten, mit Ausnahme des Oels, untersagte, der Archon, wahrscheinlich bei seinem Amtsantritt, einen Fluch aussprechen und, wenn er dies unterlieſse, selbst um 100 Drachmen gestraft werden sollte[4]). Das Gebet, welches der Herold beim Beginn der Volksversammlung zu sprechen hatte, enthielt unter anderm auch eine Verwünschung gegen Verräther und Vaterlandsfeinde, wobei seit dem zweiten persischen Kriege ganz besonders noch diejenigen genannt wurden, die es mit den Persern hielten, ein Zusatz, der noch zu Isokrates Zeit in Gebrauch war[5]). Und selbst auf die Zahlung einer Auslösung für Ausübung staatlicher Funktionen legte die Reform des J. 410 einen Fluch[6]), der ihre baldige Wiedereinführung doch nicht gehindert hat.

Aehnliche Beispiele finden wir auch in andern Staaten. Bei den Spartanern soll es mit einem Fluche belegt gewesen sein, wenn der Besitzer eines Landlooses von den darauf wohnenden Heloten gröſsere Abgaben erpreſste, als ihm nach alter Satzung zukamen, und ebenso, wenn Einer die Könige als Feldherrn hinderte, das Heer zu führen,

1) Aischyl. Eum. 409 H.

2) Priester des Ζεὺς ἐπὶ Παλλαδίῳ und des Ζεὺς Τέλειος aus diesem Geschlechte bezeugen mehrere Inschriften, C. I. A. III n. 71. 273. 294.

3) Vgl. Diphil. bei Athenai. VI 35 S. 238. Schol. Soph. Antig. 255. Cic. de off. III 13, 55. Klem. Alex. Strom. II 23, 139 S. 503 Pott. Append. prov. Gott. I 61. Vgl. Bernays *Ges. Abh.* I S. 277 ff.

4) Plutarch. Sol. 24.

5) Vgl. Schömann *de comitt. Ath.* p. 92 G und Isokr. Panegyr. 157.

6) Thukyd. VIII 97.

wohin sie wollten[1]). Eine sehr alte Inschrift von Teos enthält eine ganze Reihe von Verwünschungen gegen die, welche die staatlichen Ordnungen übertreten. So gegen diejenigen, welche den Obrigkeiten (Aisymneten und Euthynen) nicht gehorchen, aber auch gegen die Obrigkeiten, welche das Vaterland verrathen; andere Flüche richten sich gegen diejenigen, welche Giftmischerei treiben und die Getreideeinfuhr behindern. Die immer wiederkehrende Formel ist: Wer dies oder jenes thut oder unterläfst, der möge verderben, und mit ihm sein Geschlecht (ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κείνου); den Fluch soll das Collegium der Timuchoi alljährlich bei drei Festen aussprechen, widrigenfalls sie selbst ihm verfallen[2]).

267 Wie nun hier der Fluch als Sanction der Gesetze gegen etwaige künftige Uebertreter diente, so geschah es auch wohl, dafs von Staatswegen gegen bestimmte Einzelne wegen eines begangenen Verbrechens, namentlich wenn der strafende Arm des Staates ihn nicht erreichen konnte, feierliche Verwünschungen ausgesprochen wurden. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist das des Alkibiades. Als dieser abwesend der Mysterienverletzung schuldig erklärt worden war, und sich der Bestrafung durch die Flucht entzogen hatte, so mufsten alle Priester und Priesterinnen, gegen Abend gewendet, einen Fluch über ihn aussprechen, wobei sie ein blutrothes Tuch schüttelten, wohl als symbolische Andeutung, dafs so sein Blut verschüttet werden möge. Nur eine Priesterin, Theano, soll sich dessen geweigert haben, indem sie sagte, sie sei eine Priesterin zum Beten, aber nicht zum Fluchen[3]). Dafs man aber auch bisweilen die so ausgesprochenen Flüche wieder zurücknahm, also die Priester anwies, die Verwünschungen zu widerrufen, davon giebt ebenfalls die Geschichte des Alkibiades ein Beispiel[4]). Ohne Zweifel fanden auch hierbei gewisse feierliche Handlungen statt; es fehlt uns aber darüber an Nachrichten.

Wie im Falle des Alkibiades die Verfluchung durch einen Frevel wider die Religion veranlafst war, so lag es überhaupt am nächsten, sie zum Schutze des Cultus und des Eigenthums der Götter zu ver-

1) Vgl. Bd. I S. 203. 233.

2) Inscr. G. ant. n. 397. Dazu *Bull. d. corr. Hell.* IV p. 110f. Z. 60. Weitere Beispiele von der Verwendung des Fluchs im öffentlichen Recht hat Ziebarth gesammelt *Hermes* XXX S. 57ff., der mit Recht hervorhebt, dafs sie am häufigsten bei den kleinasiatischen Griechen begegnet. Aber die S. 64 angezogenen Inschriften gehören nicht hierher.

3) Plutarch Alkib. 22. (Lysias) g. Andok. 51.

4) Plutarch Alkib. 33.

wenden. So waren an den oben (S. 36) erwähnten Eid der Amphiktyonen, durch den sie sich verpflichteten, das Tempelland unberührt zu lassen, die stärksten Verwünschungen gegen etwaige Uebertreter angeschlossen[1]), und in ähnlicher Weise finden wir das Asylrecht von Heiligthümern gewahrt[2]). Auf dem gleichen Gesichtspuncte aber beruht es, wenn man vielfach Begräbnißplätze vor Entweihung und Verletzung dadurch zu schützen suchte, dafs man Säulen mit Inschriften errichtete, welche Flüche über die Verletzer enthielten[3]). Auch in letztwilligen Verfügungen wurden bisweilen Verwünschungen gegen die, welche dawider handelten, ausgesprochen[4]). Am zahlreichsten sind uns aber die Belege für die Sitte erhalten, dafs man Verwünschungen gegen Feinde und Widersacher auf Tafeln von Blei schrieb, und diese entweder einem Verstorbenen mit ins Grab gab, gleichsam um sie durch ihn den unterirdischen Göttern, deren Rache man gegen die Widersacher anrief, zu empfehlen, oder auch an solchen Stätten verbarg, die diesen Gottheiten geweiht waren[5]). Die Täfelchen pflegte man zusammenzurollen und mit einem ehernen Nagel zu durchbohren, daher die auf ihnen übliche Formel καταδέω τὸν δεῖνα (neben ἀνατίθημι ἀνιερῶ u. a.), wovon die Verwünschungen selbst κατάδεσμοι *defixiones* heifsen. Ihren Ursprung scheint die Sitte dem attischen Boden zu verdanken, auf dem auch die zahlreichsten Fluchtafeln gefunden sind[6]), hat sich aber von da über die ganze griechische und römische Welt verbreitet.

1) Aischin. g. Ktes. 110f.

2) C. I. G. n. 2919.

3) Die ältesten Beispiele dafür liefern kleinasiatische Inschriften, in denen die Verwünschungen zum Theil mit Strafandrohungen verbunden sind, wie z. B. C. I. G. n. 2826. 4259. Ueber die letztere Sitte, die Verletzer von Gräbern mit Geldbufsen zu bedrohen, die am frühsten und häufigsten in Lykien begegnet, vgl. G. Hirschfeld *Königsberger hist.-phil. Studien* I S. 85ff. und Merkel *über die sogen. Sepulcralmulten* (Leipz. 1892), der S. 20ff. auch die Sitte sepulcraler Verwünschungen aus dem Orient und Griechenland belegt. In Attika finden sich erst aus der Kaiserzeit Grabinschriften mit Verwünschungen (C. I. A. III n. 1417 ff.) oder Strafandrohungen (n. 1429ff.).

4) Demosth. f. Phorm. 52.

5) Eine ganze Sammlung solcher Verwünschungstafeln ist in einem der Demeter, der Persephone, dem Hades u. a. Unterweltsgöttern geheiligten Bezirk in Knidos von Newton gefunden, vgl. Wachsmuth *N. Rhein. Mus.* XVIII S. 560ff.

6) Gesammelt von R. Wünsch *defixionum tabellae in Attica regione repertae* (Anhang zum C. I. A. 1897), der in der Einleitung auch die sonstigen Belege zusammenstellt. Nachträge bei Ziebarth *Gött. Nachr.* 1899 S. 105ff. und Wünsch selbst *N. Rhein. Mus.* LV S. 62ff. 232ff. Auch auf den Gräbern wurden Steintafeln mit Verfluchungen aufgestellt, wie in zwei Inschriften des 2. Jahrh. v. Ch., allerdings jüdischer Provenienz *Jahresh. d. öst. arch. Inst.* IV Beibl. S. 9ff. Dafs aber die im heutigen Griechenland übliche Sitte der Verfluchung durch Aufrichtung eines

9. Der Eid.

Auch der Eid ist seinem eigentlichen Wesen nach nichts Anderes als eine Anrufung der Götter, die der Schwörende zu Zeugen nimmt und sie auffordert ihn, falls er meineidig sei, zu strafen[1]; und die bindende Kraft des Eides, die der griechische Name ὅρκος andeutet[2], beruht eben auf der Furcht vor der göttlichen Strafe des Meineides. Diese Strafe, und worin sie bestehen soll, wird denn auch oft in der Eidesformel ausdrücklich angedeutet. Man schwört bei seinem eigenen und der Seinigen Leben, d. h. man will sein und der Seinigen Leben verwirkt haben, wenn man meineidig sei[3]. Man schwört bei irgend einem lieben und theuren Gegenstande, den man verlieren, an dem man keinen Antheil weiter haben will, wenn man falsch schwöre. So schwört der Vater bei seinen Kindern, der Liebende bei dem Haupte seines Geliebten, der Freund bei der Freundschaft zwischen ihm und einem Andern, der Gast bei dem gastlichen Heerde, bei dem Salz und Tische seines Wirthes, der Fürst bei seinem Scepter, der Krieger bei seinem Speere u. dgl.[4]. Und weil der Name ὅρκος eben nur die Bedeutung eines Bindenden und Festhaltenden hat, so erklärt sich daraus auch, wie er keineswegs, gleich dem deutschen Eid, blofs von dem Schwur selbst, sondern eben so oft auch von dem Gegenstande gesagt wird, bei dem man schwört und durch den man sich also gebunden achtet, wie z. B. Archilochos den gastlichen Tisch und das Salz, bei dem er schwört, einen mächtigen ὅρκος nennt, und nicht selten die Styx, bei welcher die Götter schwören, ihr ὅρκος heifst. Es ist klar, dafs also auch die Gottheit, bei der man schwört, und die man als Zeugen und eventuellen Rächer anruft, ὅρκος heifsen wird[5]; und hieraus

---

Steinhaufens an Kreuzwegen, auf die jeder Vorübergehende seinen Stein wirft, aus ältester Zeit stammt und erst aus ihr die Verehrung des Wegegotts Hermes durch Aufwerfung von Steinmalen (ἑρμαῖα) sich entwickelt habe, das nachzuweisen ist B. Schmidt *N. Jahrb. f. Phil.* CXLVII S. 369 ff. nicht geglückt.

1) Plutarch quaest. Rom. n. 44 πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας.

2) Schol. Il. I 239 in Cram. Anecd. Par. III p. 129 παρὰ τὸ εἴργω τὸ κωλύω· ἐπισχετικὸς γὰρ τῶν παραβαινόντων. Vgl. Buttmann *Lexilog.* II S. 52 ff. Auch das deutsche Eid bedeutet eigentlich eine Schranke.

3) Ὀμνύναι ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν ἐπαρώμενον, Lysias g. Eratosth. 10. Antiph. v. Herod. Erm. 11. Andok. v. d. Myst. 98 u. ö.

4) Beispiele für alle einzelnen angeführten Arten sind Eurip. Helen. 835. Xenoph. Kyrup. VI 4, 6. Archiloch. Fr. 96 Bergk. Hom. Il. I 233. Aischyl. Sieb. g. Theb. 510 H.

5) Pind. Pyth. 4, 166 (295) καρτερὸς ὅρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω Ζεὺς ὁ γενέθλιος ἀμφοτέροις. Nem. 11, 24 (30) ναὶ μὰ γὰρ ὅρκον. Babr. 50, 18 τὸν ὅρκον οὐ φεύξῃ. Hesiod. Theog. 231.

erklärt es sich denn auch, wie die Dichter unter diesem Namen ein eigenes dämonisches Wesen, einen Eidgott einführen konnten, der den [269] Schwörenden bindet, und dem er verhaftet ist, dessen Strafgewalt er verfällt, wenn er meineidig ist. In der hesiodischen Theogonie heifst dieser Horkos oder Eidgott ein Sohn der Eris, offenbar weil bei Streitigkeiten Eide am häufigsten vorkommen, und in den Werken und Tagen werden ihm die Erinyen, die Rachegöttinnen, zu Gefährten gegeben, weil ihr gemeinschaftliches Amt ist, Strafe an dem der Rache des Horkos Verfallenen, dem ἐπίορκος, zu vollziehen[1]). Sophokles[2]) nennt den Horkos 'des Zeus', wobei man an einen Diener des Zeus zu denken hat, wie bei Euripides[3]) die eidrächende Themis ὁρκία des Zeus genannt wird als seine Genossin und Beisitzerin, die mit ihm des Rechtes wahrnimmt und den Meineid straft. Denn Zeus ist, gleichwie er als der höchste Gott über allen menschlichen Verhältnissen waltet, so auch der Aufseher und Rächer des Meineides, und wie er ξένιος, φίλιος, ἑταιρεῖος, ἱκέσιος heifst, weil die durch diese Beinamen bezeichneten Verhältnisse unter seiner Obhut stehen, so heifst er auch ὅρκιος, weil er Rächer des Meineides ist. Daraus folgt jedoch keineswegs, dafs man nur bei ihm, nicht auch bei andern Göttern geschworen hätte. Vielmehr konnte man ohne Unterschied bei jedem Gott schwören, und jeder Gott konnte den, der falsch bei ihm geschworen hatte, strafen, wenn auch Zeus dieses Strafamt im weitesten Umfange, und auch da ausübt, wo der Schwörende nicht bei ihm, sondern bei einem andern Gott geschworen hat.

Welche Götter aber nun im Schwure angerufen wurden, das hing begreiflicher Weise von den jedesmaligen Umständen ab. Man schwor bei den Göttern, die der Gegenstand, den der Eid betraf, näher anzugehen schien; man schwor aber auch ohne Bezeichnung einzelner ganz allgemein bei den Göttern überhaupt[4]), und nicht selten fafste man,

---

W. u. T. 803 f. 219. Vgl. auch Aischin. g. Ktes. 233. ὁ ὅρκος ὃν ὀμωμοκὼς δικάζει συμπαρακολουθῶν αὐτῷ λυπεῖ.

1) So allein läfst sich wohl die Präposition in dieser Zusammensetzung erklären. Wäre ὅρκος = Schwur, so sollte man vielmehr πάρορκος erwarten (s. Döderlein *Hom. Gloss.* III S. 229). Jetzt aber ist ἐπίορκος zu vergleichen mit ἐπίκηρος, ἐπίμομφος, ἐπίτιμος, ἐπίζηλος, ἐπαίτιος u. dgl. Nach Ebel *Zeitschr. f. vergl. Sprachw.* VI S. 204 soll ἐπίορκος den gerade auf den beschränkenden ὅρκος losgehenden und ihm entgegentretenden bedeuten.

2) Oid. Kolon. 1767.

3) Medea 208.

4) Eine grofse Anzahl von Beispielen s. in Lasaulx Abhandlung über den Eid in *Studien des class. Alterth.* S. 179 A. 13.

nachdem man zuerst eine gröſsere oder geringere Anzahl einzelner 270 Götter genannt hatte, schlieſslich noch alle andern Götter und Göttinnen zusammen[1]). An manchen Orten war es herkömmlich oder gesetzlich, feierliche Eide bei drei Göttern zu schwören, die aber nicht immer und überall dieselben waren. In Athen z. B. schworen die Heliasten ihren Richtereid bei dem Apollon patroos, der Demeter und dem Zeus[2]). Solon hatte angeordnet, bei dem Hikesios, Katharsios und Exakesterios zu schwören[3]); gewiſs sind dies nicht drei verschiedene Götter, sondern nur drei verschiedene Beinamen des einen Zeus, und der Eid wurde in Processen wegen unvorsätzlichen Mordes, der Reinigung und Sühne zulieſs, von den Angeklagten geschworen. In den Blutgerichten beim Areopag scheint neben andern Göttern auch bei den Semnen oder den Eumeniden geschworen zu sein[4]). Auch finden sich gesetzlich vorgeschriebene Eide bei mehr als drei Göttern, z. B. in dem Eide der Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung[5]), wo sieben oder sechs Gottheiten genannt werden, je nachdem man Enyalios für einen Beinamen des Ares oder, was wohl das Richtige, für einen besonderen Gott nimmt. Auch bei den Boiotern wurden feierliche Eide bei drei Göttinnen geschworen, die man Praxidikai nannte; sie gehörten, wenigstens nach einigen alten Erklärern, nicht zu der Zahl der in der herkömmlichen Mythologie zu den olympischen gezählten Gottheiten, sondern waren dem particulären Volksglauben der Boioter eigenthümlich, die sie Thelxinoia, Alalkomeneia und Aulis nannten und ihnen den Ogyges zum Vater gaben[6]).

271 Schwüre wie sie im gemeinen alltäglichen Leben, nicht bei ge-

---

1) Z. B. Ὀμνύω τὰν Ἑστίαν καὶ Ζᾶνα Φράτριον καὶ Ζᾶνα Δικταῖον καὶ Ἥραν καὶ Ἀθαναίαν Ὠλερίαν καὶ Ἀθαναίαν Πολιάδα καὶ Ἀθαναίαν Σαλμωνίαν καὶ Ἀπόλλωνα Πύθιον καὶ Λατὼ καὶ Ἄρτεμιν καὶ Ἄρεα καὶ Ἀφροδίταν καὶ Κωρήτας καὶ Νύμφας καὶ τὸς Κύρβαντας καὶ θεὸς πάντας καὶ πάσας, aus einem Vertrage der Gortynier u. Hierapytnier C. I. G. n. 2555. Aehnlich n. 2554 und auf andern kretischen Verträgen. Zu beachten ist, worauf auch Preuner *Hestia-Vesta* S. 13 aufmerksam macht, daſs in allen diesen Eiden, wie auch in dem unten zu erwähnenden Ephebeneide von Dreros, die Hestia an erster Stelle genannt wird.

2) Pollux VIII 122. Schol. Aisch. g. Tim. 114. Wenn in der verdächtigen Eidesformel bei Demosth. g. Timokr. 145 statt des Apollon Poseidon genannt wird, so wird dies noch nicht als richtig durch den Eid des Demos Aixone C. I. A. IV 2 n. 584 c B 16 erwiesen, in dem die Nennung des Poseidon localen Grund haben kann.

3) Pollux VIII 142.

4) Deinarch g. Demosth. 47.

5) S. Bd. I S. 379.

6) Dionys. (Chalkid.) bei Phot. und Suid. u. Πραξιδίκη. Vgl. Pausan. IX 33, 3.

richtlichen Verhandlungen oder sonstigen öffentlichen Acten vorkamen, waren natürlich an keine bestimmte Vorschrift gebunden, obgleich gewisse herkömmliche Formeln vorzugsweise in Gebrauch waren[1]). Dergleichen sind bei den Göttern, beim Herakles, beim Poseidon und am allerhäufigsten auch in der Komödie beim Zeus, bei den Thebanern auch beim Iolaos, bei den Megarern beim Diokles[2]), und dergleichen mehr; auch waren manche Formeln mehr bei den Männern, andere bei den Weibern üblich, wie z. B. bei den beiden Göttinnen (μὰ τὼ θεώ) in Athen nur von Weibern geschworen zu werden pflegte[3]). Die beiden Göttinnen sind Demeter und Kore. Gewissenhafte Leute enthielten sich aber gern aller solcher Formeln, in dem Bewufstsein, dafs man die Namen der Götter 'nicht unnützlich führen' dürfe. Die Formeln, beim Hunde, bei der Gans, bei der Platane und dergl., deren Sokrates, Zenon und Andere sich zu bedienen pflegten, haben in der That nur die äufsere Form, nicht das Wesen des Schwurs, und sollen nichts anders bedeuten, als was sich einfach auch durch ein schlichtes Wahrhaftig, bei meiner Treue und dergleichen ausdrücken liefs[4]). Es ist eine thörichte Meinung Einiger[5]), dafs Sokrates, indem er sich solcher Formeln bediente, dadurch seine Nichtachtung gegen die Götter habe ausdrücken wollen, und dafs sie deswegen mit dazu beigetragen haben, seine Verurtheilung zu bewirken[6]). Sie waren im Gegentheil ein Beweis der Achtung vor den Göttern, und wurden als solcher auch von allen Verständigen angesehn. Denn Sokrates war nicht der einzige noch der erste, der sich ihrer bediente, und man nannte selbst den alten kretischen Gesetzgeber Rhadamanthys als denjenigen, der es empfohlen habe, statt unnützer Schwüre lieber solche unverfängliche Formeln zu gebrauchen[7]).

---

1) Die Eidformeln aus den Rednern hat Kühnlein (Programm von Neustadt a/H. 1882), aus den Komikern und Platon Meinhardt (Dissertation von Jena 1892) gesammelt.

2) Vgl. Aristoph. Acharn. 774 und 867.

3) Aristoph. Ekkles. 155 ff. Anderswo schworen auch Männer so, wie Hesych. u. μὰ τὼ θεώ bezeugt.

4) Vgl. Gregor. schol. zu Hermog. VIII S. 1279 W., wo sie den πραγματικοὶ ὅρκοι als ἠθικοί entgegengesetzt werden.

5) Z. B. Tertullian apol. 14. adv. nation. 10. Vgl. Lactant. inst. div. III 20, 15.

6) Joseph. g. Apion II 37.

7) Schol. Plat. Apol. S. 22 A und Aristoph. Vög. 521. Prellers Ansicht *gr. Myth.* II S. 130, es seien ursprünglich heilige Thiere oder Gewächse gewesen, bei denen man geschworen, läfst sich schwerlich begründen. Soviel ist gewifs, das Sokrates oder Zenon an keine Heiligkeit der Gans oder der Platane gedacht haben. Ganz richtig Philostr. Leb. d. Apoll. VI 19 a. E. ὤμνυ ταῦτα οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ἵνα μὴ θεοὺς

272 Dafs feierliche Eidesleistungen theils mit Spenden oder Libationen, theils auch mit blutigen Opfern verbunden waren, haben wir schon oben (S. 253 f.) gesehen. Die Eidopfer heifsen ὅρκια, woher der Ausdruck ὅρκια τέμνειν sich erklärt; mit demselben Namen werden aber auch die eidlich bekräftigten Verträge und Versicherungen bezeichnet, niemals jedoch die Eide selbst, die nur ὅρκοι heifsen. Dafs die Eidopfer eine symbolische Bedeutung hatten, ist ebenfalls schon oben bemerkt worden; jetzt fügen wir hinzu, dafs bisweilen auch noch andere symbolische Handlungen damit verbunden wurden. Die Phokaier z. B. versenkten, als sie sich verschworen auszuwandern, um nicht den Persern unterwürfig zu werden, einen Klumpen Eisen ins Meer, und betheuerten dabei, nicht eher in ihr Vaterland zurückkehren zu wollen, als bis dieser Klumpen wieder emporkäme, d. h. nimmermehr[1]). Und in gleichem Sinne war es wohl gemeint, wenn bei der Vereidigung der athenischen Bundesgenossenschaft nach dem Perserkriege Metallklumpen ins Meer geworfen wurden[2]).

Erhöht wurde die Feierlichkeit des Eides auch dadurch, dafs man ihn an Altären und in geheiligten Localen ablegte, wo das Numen der Götter mehr als anderswo gegenwärtig gedacht wurde[3]). Ein solches Local war zu Pheneos in Arkadien das sogenannte Petroma bei dem Tempel der eleusinischen Demeter, in welchem heilige Urkunden aufbewahrt wurden; deswegen galten die hier geschworenen Eide für besonders heilig[4]). In Korinth wurden die feierlichsten Eide in dem Heiligtum des Palaimon oder Melikertes geschworen; man war überzeugt, dafs, wer hier falsch geschworen, ganz unfehlbar dafür gestraft werde[5]). Bei den Syrakusanern wurde der Schwörende in das Heiligthum der Thesmophoren geführt, und hier, indem das Eidopfer vollzogen ward, mit einem Purpurgewande angethan und ihm eine Fackel in die Hand gegeben[6]), Attribute der Göttin, die dadurch um so mehr zur Zeugin und Rächerin des Meineides aufgefordert werden sollte.

ὀμνύοι. Bei den Göttern zu schwören verbot auch Pythagoras, Diog. L. VIII 22. Jambl. Leb. d. Pyth. 144. 150.

1) Herodot I 165 mit Bährs Anmk.

2) Aristot. St. d. A. 23, 5. Plutarch Aristeid. 25, der an eine mit der Eidesleistung verbundene Verwünschung zu denken scheint, wer dem Bunde abtrünnig würde, möge so zu Grunde gehn, wie jene Klumpen.

3) Isai. v. Menekl. E. 31. Demosth. g. Konon 26. g. Neaira 78. C. I. A. IV 2 n. 841[b] Z. 17. u. ö.

4) Pausan. VIII 15, 2.

5) Pausan. II 2, 1.

6) Plutarch Dion 56.

Endlich finden sich auch einzelne Andeutungen eines mit der Eidesleistung verbundenen Actes, den wir als ein Ordal, ein unmittelbar 273 sichtbares Gottesurtheil bezeichnen mögen. Der Schwörende nimmt eine Handlung vor, die nur unter besonderem und offenbarem Schutze der Gottheit ohne Lebensgefahr zu vollbringen möglich ist; wird sie nun ohne Schaden vollbracht, so erkennt man darin ein Zeugniſs der Gottheit, daſs der Schwörende keinen Meineid geschworen. So läſst Sophokles in der Antigone[1]) einen der Wächter, die den Leichnam des Polyneikes zu bewachen hatten, die Versicherung, daſs sie an der wider Kreons Verbot erfolgten Beerdigung desselben keinen Theil hätten, mit den Worten aussprechen: 'Wir waren bereit glühendes Metall in die Hände zu nehmen oder durchs Feuer zu gehen und dabei zu schwören, daſs wir die That weder selbst begangen, noch von dem Thäter wüſsten.' Das Priestertum der Ge (der Erdgöttin) in dem Tempel am Krathis in Achaia durfte nur von solchen Frauen bekleidet werden, die sich nie mehr als Einem Manne ergeben hatten. Wenn sich also eine Frau um das Priesterthum bewarb, so muſste sie die Versicherung, daſs sie dieser Bedingung entspreche, durch Trinken von Stierblut erhärten, von dem man meinte, daſs es ihr, wenn sie nicht die Wahrheit aussage, augenblicklich den Tod bringe[2]). Auf Sicilien bei der Stadt Palike waren ein Paar Schwefelquellen den Palikengöttern geheiligt, bei denen feierliche Eide, namentlich in Rechtshändeln, geschworen wurden. Der Schwörende, der sich vorher aller Verunreinigung durch Beischlaf, Speisen und dergl. enthalten haben muſste, trat an den Rand der Quellen und berührte ihn; dann wurde ihm die Eidesformel vorgelesen, die er nachsprechen muſste; schwor er falsch, so erblindete er oder war auch augenblicklich des Todes. Nach einer Angabe soll der Eid auf ein Täfelchen geschrieben und in das Wasser geworfen sein; sagte der Schwörende die Wahrheit, so schwamm das Täfelchen oben; im entgegengesetzten Fall sank es unter, der Meineidige aber wurde von Flammen erfaſst und verbrannte[3]). Diese Paliken übrigens und diese Art der Eidesleistung sind nicht eigentlich griechisch, sondern gehören den einheimischen, obgleich im

---

1) V. 264 ff. Vgl. Aristoph. Lys. 133, wonach auch Demosth. g. Konon 40 zu verstehn ist.

2) Pausan. VII 25, 13 mit Dümmler *Delphika* (Basel 1894) S. 8 ff.

3) Die sämmtlichen Stellen s. bei Preller zu Polemon S. 126 ff. Vgl. auch G. Michaelis *die Paliken* (Dresden 1856).

Laufe der Zeit hellenisirten Sikelern an[1]). Bei Tyana, einer griechi-
274 schen Stadt in Kappadokien, war eine heifse Quelle, Asbamaion genannt, deren Trunk den Meineidigen mit Krankheit strafte, und ihn nöthigte, seine Sünde zu gestehen[2]). In Griechenland aber war die Quelle Styx in Arkadien bei der Stadt Nonakris[3]) eine Art von Eidwasser: sein Trunk war tödtlich; nur wer dabei einen reinen Eid leistete, blieb unversehrt. So scheint es vor Alters angesehn zu sein; später mufs die Sitte, dafs Menschen bei der Styx schworen, abgekommen sein[4]), und es wird der Schwur bei der Styx nur als Göttereid erwähnt, wobei dann aber nicht die arkadische, sondern die unterirdische Styx im Reiche des Hades gemeint ist. Zeus, heifst es in der hesiodischen Theogonie[5]), sendet die Iris, und heifst sie ein Gefäfs mit dem Wasser der Styx angefüllt herbeibringen; davon mufs der schwörende Gott libiren, wahrscheinlich also auch wohl trinken, und wenn er falsch schwört, so ist seine Strafe, dafs er lange Zeit, eine grofse Jahresperiode lang, in todesähnliche Erstarrung verfällt, und dann, wenn er endlich aus dieser wieder erwacht ist, neun Jahre lang als Verbannter fern von der Gemeinschaft der übrigen Götter zubringen mufs.

Wie vielfach der Eid im Leben der Griechen zur Anwendung gekommen sei, haben schon die früheren Abschnitte unserer Darstellung anschaulich machen können. 'Der Eid', sagt ein Redner[6]), 'ist das Band, welches den Staat zusammenhält; denn dieser besteht aus drei Stücken, den Obrigkeiten, den Richtern und den Privatleuten, die Bürgschaft aber, die jeder von diesen dem Staate giebt, ist der Eid; und zwar mit Recht', setzt er hinzu; 'denn die Menschen kann man täuschen, und manche bleiben wegen ihrer Verschuldungen, wenn es ihnen gelingt sie zu verbergen, fortwährend straflos; vor den Göttern aber kann der Meineidige nicht verborgen bleiben, noch ihrer Strafe entgehn, und wenn nicht ihn selbst, so trifft doch seine Kinder und sein ganzes Geschlecht sicheres Unheil'. Und so finden wir denn auch von allen solchen Eiden, wie sie der Redner erwähnt, zahlreiche Beispiele. Dafs die Beamten und die Mitglieder des Rathes in Athen vereidigt wurden, haben wir

1) Was bei Achilles Tatios VIII 12 von dem mit einer Art von Wasserprobe verbundenen Keuschheidseide der Jungfrauen zu Ephesos erzählt wird, scheint apokryph zu sein.

2) Philostr. Leb. d. Apoll. I 6.

3) Pausan. VIII 18, 4.

4) Aber erst nach dem fünften Jahrhundert, vgl. Herodot VI 74.

5) V. 782ff.

6) Lykurg g. Leokr. 79.

oben gesehen[1]), und Niemand kann zweifeln, dafs es in allen andern 275 Staaten ebenso gewesen sei. In Sparta schworen die Könige nicht nur bei ihrem Regierungsantritt, sondern sie und die Ephoren sollen sich sogar monatlich einen Eid geleistet haben, die einen, dafs sie den Gesetzen gemäfs regieren wollten, die andern, dafs ihnen dann ihr Königthum ungemindert bleiben sollte[2]). Auch eines ähnlichen Eides der Könige und des Volkes in Epeiros ist früher gedacht worden[3]). Dafs ferner die Richter, wie zu Athen[4]), so auch anderswo überall vereidigt worden, steht durch ausdrückliche Zeugnisse fest[5]). Dasselbe gilt von den Preisrichtern bei den verschiedenen Agonen[6]), wie von den Hellanodiken zu Olympia, wo auch die Kämpfer, zum Theil auch ihre Angehörigen und Lehrer, und ebenso diejenigen, welchen die Prüfung der als Kämpfer auftretenden Knaben und der Rennpferde oblag, vereidigt wurden[7]). — Bürgereide kennen wir ebenfalls nicht blofs von Athen, wo die Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung im Heiligthum der Agraulos den früher von uns mitgetheilten Eid leisteten[8]), sondern auch aus andern Staaten, wie solche namentlich durch Inschriften von der kretischen Stadt Dreros und von Chersonesos bekannt geworden sind[9]), und nach Xenophon war es in allen Staaten üblich, dafs die Bürger sich eidlich zur Eintracht und zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichteten[10]). Auch daran dürfen wir nur erinnern, dafs die Einschreibung der Kinder in die Phratrie des Vaters in der Regel nicht anders erfolgte, als nachdem der Vater ihre legitime Geburt eidlich 276 versichert hatte, was ohne Zweifel nicht blofs in Athen, sondern auch anderswo so gehalten sein wird.

Ganz besonders und über die Mafsen zahlreich waren die gericht-

1) Bd. I S. 440 und 397. Der Platz, wo die Eide geleistet wurden, wird öfters πρὸς τῷ λίθῳ (ἐν τῇ ἀγορᾷ) genannt. Es war ein Altar, an welchem das Eidopfer dargebracht, und auf welchen die Opferstücke gelegt wurden: ἐφ' οὗ τὰ τόμιά ἐστιν, Aristot. St. d. Ath. 55, 5. Plutarch Sol. 25. Harpokr. u. d. W.

2) Bd. I S. 246.

3) Ebenda S. 121.

4) Ebenda S. 521.

5) Für Eresos *Gr. Dialektinschr.* I n. 281 B Z. 44ff., für Gortyn Zitelmann a. d. S. 282 A. 3 a. O. S. 69 und für die von auswärts berufenen Schiedsrichter die S. 6 A. 3 angeführte Inschrift von Knidos und C. I. G. n. 2561 b Z. 27 aus Itanos in Kreta.

6) Demosth. g. Meid. 17. 65. Plutarch Kim. 8.

7) Pausan. V 24, 9. 10.

8) Bd. I S. 379.

9) Erstere besonders von C. F. Hermann erläutert *Philologus* IX S. 694ff., vgl. Bd. I S. 316. Letztere *Sitzber. d. Berl. Ak. d. W.* 1892 S. 479ff. (Dittenberger *Sylloge*² n. 461).

10) Xenoph. Memor. IV 4, 16.

lichen Eide, welche die Procefsordnung in Athen theils vorschrieb theils gestattete. Gleich beim Beginn des Processes wurde der Kläger auf seine Klage, der Beklagte auf seine Einrede vereidigt, und bei den Blutgerichten war dies mit einem Eidopfer verbunden. Zeugnisse wurden zwar nicht immer, aber doch häufig eidlich abgelegt, und abgelehnt werden konnte ein Zeugnifs, zu dem Einer aufgefordert war, nur durch eine Exomosie, d. h. durch die eidliche Versicherung, keine Kenntnifs von der Sache zu haben. Sodann stand es den Parteien frei, sich gegenseitig zum Beweise streitiger Punkte einen Eid zuzuschieben oder sich selbst zum Eide zu erbieten. Auch zu Fristgesuchen bedurfte es einer eidlichen Motivirung (ὑπωμοσία), der dann aber von der Gegenpartei ein Widerspruch ebenfalls eidlich entgegengesetzt werden konnte (ἀνθυπωμοσία). Endlich in dem Gerichtshof beim Palladion, wo über unvorsätzlichen Todtschlag gerichtet wurde, mufste der losgesprochene Angeklagte einen feierlichen Eid darauf ablegen, dafs die Richter gerecht geurtheilt hätten und nicht durch Unwahrheit von ihm getäuscht worden seien[1]). Von den Procefsordnungen anderer Staaten ist uns zu wenig bekannt. Nur von Kreta sagt Platon[2]), dafs dort Rhadamanthys angeordnet habe, es sollten alle Streitigkeiten durch Eide der Streitenden entschieden werden, und wenigstens für eine Reihe von Rechtsfällen bindet auch das Zwölftafelgesetz von Gortyn den Spruch des Richters an den von einer Partei geleisteten Eid und bestimmt zugleich, welche Partei im einzelnen Fall vor der andern zum Eid zuzulassen (ὁρκιώτερος) sei[3]).

Dafs Eide bei Abschliefsung von Verträgen zwischen verschiedenen Staaten und bei Waffenstillständen im Kriege geleistet wurden, versteht sich von selbst und braucht nicht mit Beispielen belegt zu werden[4]).

Fragen wir nun, mit welcher Gewissenhaftigkeit und Treue diese vielfältigen Eide abgelegt und erfüllt wurden, so kann die Antwort darauf, wenigstens für die uns genauer bekannten Zeiten, nicht sehr günstig lauten. Wenn auch die bei den Römern sprichwörtlich gewordene Graeca fides als gleichbedeutend mit Treulosigkeit nur von den schon entarteten Griechen gilt, mit denen die Römer es zu thun

---

1) Aischin. παραπρ. 87.
2) Ges. XII S. 948 B.
3) Vgl. Zitelmann *Recht von Gortyn* S. 70ff.
4) Eingehend darüber A. Martin *Quomodo Graeci ac peculiariter Athenienses foedera publica iure iurando sanxerint* (Paris 1890).

hatten, und Ciceros Ausspruch[1]), die Griechen hätten niemals Treu und Glauben gekannt, in dieser Allgemeinheit nicht als Zeugnifs gelten darf, so fehlt es doch auch unter den Griechen der besten Zeiten selbst 277 nicht an vielfachen Klagen über den grofsen Leichtsinn, mit welchem Eide geleistet und gebrochen wurden[2]). Wurde doch durch den bei Einleitung der Klage beiden Parteien auferlegten Eid die eine derselben geradezu zum Meineid verleitet. Platon will deswegen aus seinem Musterstaate die Eide bei Processen ganz verbannt wissen; sie gewährten, sagt er[3]), keine Sicherheit, weil die Schwörenden entweder gar nicht an die Götter glaubten, oder der Meinung wären, dafs sie sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten bekümmerten, oder endlich, dafs es nicht gar schwer sei, ihren Zorn durch Gaben und Opfer zu versöhnen und die verdiente Strafe abzukaufen. Lysanders Wort[4]), Knaben müsse man mit Würfeln, Männer mit Eiden betrügen, sprach nicht blofs seinen eignen Sinn, sondern den der Meisten aus, wenn sie sich auch nicht so offen dazu bekannten. Nur bei den Athenern, die in so vieler Hinsicht als die edelsten unter den Griechen zu preisen sind, scheint auch in diesem Punkte das Bessere überwogen zu haben: athenische Treue, athenisches Zeugnifs galten vor andern als zuverlässig[5]).

Auffällig übrigens hat man mit Recht gefunden[6]), dafs die griechische Anschauung zwischen der eidlichen Versicherung einer Thatsache und der eidlichen Verpflichtung auf ein zukünftiges Handeln keinen scharfen Unterschied kennt; erst der Stoiker Chrysipp hat zwischen Meineid (ψευδορκεῖν) und Eidbruch (ἐπιορκεῖν) geschieden, während der ältere Sprachgebrauch beide Ausdrücke unterschiedlos verwendet[7]). Von gesetzlicher Bestrafung des Meineides findet sich weder bei den Athenern noch sonst wo in Griechenland eine sichere Spur[8]). Es gab

1) Pro Flacco 4, 9.

2) Vgl. d. Stellen bei Lasaulx a. a. O. S. 203 f.

3) Ges. a. a. O.

4) Plutarch Lysand. 8. Apophth. Lak. Lys. n. 4.

5) Diogenian II 80. III 11. Suid. u. Ἀττικὴ πίστις.

6) Schmidt *Eth. d. Gr.* II S. 8.

7) Chrysipp bei Stob. Anthol. XXVIII 18 (15). Ψεύδορκος und ψευδορκεῖν stehn im classischen Sprachgebrauch nur von Eidbruch, Eurip. Med. 1392. Aristoph. Ekkl. 603. Herodot I 165.

8) Lasaulx S. 199 meint zwar, der Meineid sei mit Atimie bestraft worden; aber die dafür angeführte Stelle (Demosth.) g. Neaira 10 beweist das nicht. Es heifst dort blofs von Einem, der eine falsche Anklage wegen Mordes angestellt hatte und damit durchgefallen war, er habe sich dadurch einen schlechten Namen als Meineidiger

nirgends eine γραφὴ ἐπιορκίας. Die Klage wegen falschen Zeugnisses (δίκη ψευδομαρτυρίων) ging nur auf Ersatz für den Schaden, den Einer durch falsches Zeugnifs einem Andern zugefügt hatte[1]); die Strafe des 278 Meineides als solchen überliefs man den Göttern[2]); der Satz des römischen Rechtsbuches *iuris iurandi contempta religio satis deum ultorem habet* galt auch in Griechenland, und schon bei Homer sehn wir, dafs der Meineidige in der Unterwelt büfsen mufs[3]).

10. Die Mantik.

Zu den Dingen, um welche der Mensch die Gottheit anruft, gehört ganz besonders auch die Offenbarung über Verborgenes, dessen Kunde ihm wünschenswürdig scheint, das er aber aus eigner Kraft zu erkunden unfähig ist. Wir dürfen solches Verlangen nicht unbedingt schelten, als aus vorwitziger Begierde nach Enthüllungen über die Zukunft entsprungen, sondern wir müssen anerkennen, dafs es auch auf einem wahren Bedürfnifs beruhen könne. Wie oft fühlt nicht der Mensch in wichtigen Angelegenheiten sich rathlos! Er soll einen Entschlufs fassen in Dingen, von denen sein Wohl oder Wehe abhängt, es stehen ihm mehrere Wege zum Handeln offen, und er weifs nicht, welcher der beste sei, weifs nicht, ob dieses oder jenes zu thun oder zu lassen ihm erspriefslicher sein werde, ob er bei dem einen oder bei dem andern sich der Billigung und des Segens der Gottheit zu getrösten, oder ihre Mifsbilligung zu besorgen habe. Eine höhere Entscheidung, die solcher Ungewifsheit ein Ende mache, erbittet er als eine Wohlthat von den Göttern. In diesem Sinne sagt ein Alter[4]): 'Apollon', der Gott, an den man sich vorzugsweise um Offenbarungen

---

gemacht: ἀπῆλθεν ἐπιωρκηκὼς καὶ δόξας πονηρὸς εἶναι. Von Atimie, d. h. Entziehung der bürgerlichen Ehrenrechte, ist gar keine Rede. Auch in der Rhetorik an Alex. 17 heifst es nur: οὐδεὶς ἂν ἐπιορκεῖν βούλοιτο φοβούμενος τήν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην. Wie bei Cicero de legg. II 9, 22 *periurii poena divina exitium, humana dedecus.*

1) Müller *Prolegg. z. Mythol.* S. 414 vermuthet, dafs das, was bei dem sog. Herakleid. Polit. 15 von den Lykiern gesagt wird, πωλοῦσι τοὺς ψευδομάρτυρας καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν δημεύουσιν, vor Zeiten auch auf Kreta gegolten habe. Diese Vermuthung beruht aber auf einer sehr unsichern Combination, und am wenigsten wird sie durch das oben aus Platon erwähnte Gesetz des Rhadamanthys gestützt, indem dieser die Parteien selbst, nicht Zeugen, soll haben schwören lassen.

2) Darauf weist auch die in Athen und sonst übliche Schlufsformel der Eide εὐορκοῦντι μέν μοι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ εἴη, εἰ δ' ἐπιορκοίην τἀναντία.

3) Il. III 278. XIX 260.

4) Plutarch de EI ap. Delph. 1.

wendet, 'hat das Amt, den Zweifeln und Ungewifsheiten im Leben abzuhelfen und sie zu lösen, indem er den Fragenden den Willen der Götter offenbart.' Dieser Sinn liegt auch in dem von solchen Offenbarungen gebräuchlichen Ausdruck θεμιστεύειν, denn θέμιστες sind die göttlichen Rathschlüsse und Anordnungen, denen gemäfs zu handeln dem Menschen zum Heil, denen entgegen zu handeln ihm zum Unheil gereicht. 'Zeus,' sagt ein Dichter[1]), 'hat den Apollon nach Delphi gesandt, um hier den Hellenen das Rechte und die göttlichen Satzungen zu verkündigen'; und die Seher werden darum θεμίστων μάντιες genannt[2]). So läfst es sich begreifen, dafs auch verständige Männer, wie Sokrates und ähnliche, in dem Bewufstsein menschlicher Kurzsichtigkeit und Rathlosigkeit sich bei jedem wichtigen Vorhaben durch Befragung der Götter eine Belehrung zu verschaffen wünschten, was sie zu thun oder zu lassen hätten, um sich eines guten Ausganges getrösten zu dürfen[3]). 279

Ein zweiter Grund des Verlangens nach göttlicher Offenbarung beruht auf dem Glauben, dafs unglückliche Ereignisse, wie Mifswachs, Hungersnoth, Seuchen und dergl. als Wirkungen des Zornes der Götter anzusehen seien. Wenn man nun aber ungewifs darüber war, welcher Götter Zorn und wodurch man ihn verwirkt habe, und was man thun müsse, um ihn zu versöhnen, so lag es auch hier am nächsten, dafs man sich deswegen an die Götter selbst wandte, um von ihnen darüber Belehrung zu erlangen. Als ein Beispiel dieser Art kann dienen, was gleich zu Anfang der Ilias über die Seuche gesagt ist, mit welcher der Zorn Apollons das Heer der Achaier heimsucht, und die den Achilleus zu dem Rathe veranlafst, einen Seher, Priester oder Traumdeuter zu befragen, durch dessen Mund die Götter die Ursache des Zornes offenbaren möchten.

Sehr ähnlich ist es, wenn bei schweren Krankheiten, wo menschliche Hülfe nicht ausreicht, man sich um Rath und Heilung an die Götter wendet, und überhaupt, wo man Abhülfe eines Mifsgeschicks, Erlangung eines Gutes wünscht, aber die Mittel und Wege dazu nicht weifs, deswegen die Götter angeht, auf dafs sie sie offenbaren, oder dafs

1) Alkaios bei Himer. XIV 10 (Fr. 2 Bgk.).

2) In einem pindarischen Verse bei dem Schol. zu Pyth. 4, 4 Δελφοὶ θεμίστων μάντιες Ἀπολλωνίδαι. Vgl. Hom. Od. XVI 403. H. Apoll. Pyth. 75. 115.

3) Vgl. Xenoph. Memor. I 1, 6ff. Anab. III 1, 5. Dafs diese Frage in viel zahlreicheren Fällen zur Befragung der Götter Anlafs gegeben hat als der Wunsch Aufschlufs über die Zukunft zu erhalten, zeigt Ph. E. Legrand *Quo animo Graeci divinationem adhibuerint* (Paris 1898) p. 7ff.

man wenigstens erfahre, ob man hoffen dürfe zu erlangen, was man wünsche, oder ob man die Hoffnung aufgeben müsse.

Endlich oft hängt die Entscheidung, wie man sich zu verhalten habe, von der Kenntnifs gewisser unbekannter Verhältnisse ab, über die man von den Menschen keine Auskunft erwartet oder erwarten kann, und deswegen die Götter um Aufklärung bittet, wie z. B. die Dichter den Oidipus sich wegen seiner unbekannten Herkunft um Belehrung an den Apollon nach Delphi wenden lassen, oder Chairephon dasselbe Orakel befrug, ob es einen weiseren Menschen gebe als Sokrates[1]).

Solche Ungewifsheiten und Zweifel also, durch welche der Mensch in seinem Handeln unsicher und rathlos wird, und ohne deren Lösung und Aufklärung er zu keinem festen und zuversichtlichen Entschlufs zu 280 kommen vermag, sind die eigentlichen und unverwerflichen Ursachen, die den Wunsch nach göttlicher Belehrung und Zurechtweisung hervorrufen; und aus dem Wunsche entspringt dann auch der Glaube, dafs die Götter, die man ja als menschenfreundlich und wohlwollend denkt, auch wohl geneigt sein werden, den Menschen dergleichen Offenbarungen auf ihre Bitte zu gewähren, ja auch wohl ohne ihre Bitte aus eigener Huld sie ihnen zukommen zu lassen. In diesem Sinne konnte Platon die Mantik ein Band des freundlichen Verhaltens der Götter zu den Menschen nennen[2]), und so haben denn auch die Stoiker den Glauben an die Mantik begründet und gerechtfertigt[3]). Wenn es Götter giebt, sagten sie, und dennoch keine Offenbarungen von ihnen an die Menschen ertheilt werden sollten, so könnte der Grund nur entweder darin liegen, dafs sie den Menschen nicht wohlwollten, oder dafs sie nicht vermögend wären, das Verborgene oder Zukünftige zu erkennen, oder dafs sie die Belehrung darüber nicht als erspriefslich für die Menschen ansähen, oder dafs sie es unter ihrer Würde hielten, den Menschen dergleichen mitzutheilen, oder endlich dafs sie keine Mittel hätten, es ihnen zu offenbaren. Von allen diesen Annahmen ist aber keine einzige zuzugestehen. Denn die Götter sind wohlwollend gegen die Menschen gesinnt, sie kennen die den Menschen verborgenen Dinge, es liegt im Interesse der Menschen, Belehrung darüber zu erhalten, es ist der Würde der Götter durchaus entsprechend,

1) Plat. Apol. S. 21 A.

2) Plat. Symp. S. 188 C φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός.

3) Cic. de divin. I 38, 82. II 49, 101. Vgl. C. Wachsmuth *die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen* (Berlin 1860). Nur Panaitios glaubte nicht an die Mantik Cic. Acad. II 33, 107. de divin. I 3, 6.

sich auch durch solche Belehrung den Menschen wohlthätig zu erweisen, und endlich es kann ihnen auch nicht an Mitteln fehlen, sie den Menschen zukommen zu lassen.

So etwa argumentirten die Stoiker, und es ist nicht zu bezweifeln, dafs der allgemeine Glaube des Volkes damit vollkommen übereinstimmte. Aber ebensowenig ist es zu verwundern, dafs, wenn einmal der Glaube an die Mantik Wurzel gefafst hatte, nun auch neben jenen unverwerflichen und anerkennungswürdigen Motiven bald andere unwürdige und verwerfliche sich geltend machten, und manche sich erdreisteten, von den Göttern Offenbarungen auch über solche Dinge zu verlangen, deren Kunde keineswegs als ein wahres und wirkliches Bedürfnifs zur Abhülfe menschlicher Kurzsichtigkeit und Rathlosigkeit angesehen werden konnte, sondern wobei es lediglich auf Befriedigung einer vorwitzigen Kuriosität abgesehen war[1]). Und eben daraus ent- 281 stand denn auch eine Menge von frivolen und lächerlichen oder strafbaren Künsten, durch die man sich einbildete, von den Göttern Offenbarungen erlangen zu können.

Die Alten unterscheiden zweierlei Arten der Mantik, die natürliche oder kunstlose, und die kunstmäfsige[2]). Eine kunstlose Mantik ist es, wenn dem Menschen die Offenbarungen der Gottheit entweder im Traumgesichte zukommen, oder auch im Wachen seine Seele auf gewisse Weise erleuchtet, ein erhöhtes Seelenvermögen, eine Ekstasis in ihm hervorgerufen wird, wodurch er im Stande ist, das den Andern Verborgene mehr oder weniger deutlich zu erkennen und die Offenbarung der Gottheit zu vernehmen. Die kunstmäfsige Mantik dagegen besteht in der Beobachtung und Deutung gewisser Zeichen, durch welche die Götter den Menschen Winke und Bescheide über das, was sie wissen sollen, zu ertheilen pflegen. Welche von beiden Arten als die ältere anzusehen sei, vermögen wir nicht zu entscheiden; in den Zeiten, von denen es überhaupt Geschichte giebt, sehen wir beide, sowohl bei den Griechen als bei den Barbaren, neben einander bestehen[3]). Der griechische Name, mit welchem der Wahrsager oder Seher bezeichnet wird,

1) Vgl. Plutarch de def. orac. 7. Athenai. V 60 S. 219 A.

2) Plutarch (oder vielmehr Porphyrios) Leb. d. Hom. II 212 τῆς μαντικῆς — τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωϊκοί, οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ φήμας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα ἅπερ συλλήβδην ὄτταν καλοῦμεν, τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς. Vgl. Cic. a. B. I 6, 11. 18, 34. II 11, 26. In gleichem Sinne scheidet Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l' antiquité* (4 Bde. Paris 1879—82) zwischen *divination intuitive* und *inductive*.

3) Vgl. über Homer Bd. I S. 64 f.

μάντις, deutet, nach seiner schon im Alterthum erkannten Ableitung von μαίνεσθαι[1]), auf die erhöhte Seelenstimmung, die den Menschen fähig macht, die Eingebungen der Gottheit zu vernehmen. Der Mantis indessen weissagt nicht blofs in Folge momentaner Erregung aus unmittelbarer Eingebung, sondern er weifs auch die mancherlei Zeichen, welche die Götter gewähren, sicherer zu erkennen und zu deuten als Andere, wobei es denn nicht immer leicht zu entscheiden ist, ob diese Erkenntnifs die Wirkung einer augenblicklichen Eingebung, eines geweckten Scharfsinnes ist, der sich auch als göttliche Begabung und Erleuchtung ansehen läfst, oder ob sie auf überlieferten und gelernten Regeln beruht, also der künstlichen Mantik angehört. Was uns die 282 Dichter von berühmten Sehern der mythischen Zeit berichten, läfst uns diese bald als solche erkennen, die von göttlicher Begeisterung ergriffen (ἔνθεοι, ἐνθουσιῶντες) und gleichsam über ihr eigenes Selbst hinausgehoben, also in ekstatischem Zustande, aussprechen was der Gott ihnen offenbart, wie Kassandra oder Bakis und die Sibyllen, bald aber als kunstverständige Zeichendeuter, wie Teiresias, den sein Name (von τέρασ, τεῖρας) schon als solchen bezeichnet; ja Apollon selbst, der Weissagegott, heifst dem Pindar[2]) ein Deuter der von Zeus gesendeten Zeichen. Und so wollen denn auch wir unsere Darstellung der verschiedenen Arten der Mantik mit der Zeichendeutung beginnen.

Die bedeutungsvollen Zeichen, deren allgemeiner Name τέρας ist, sind entweder erbetene, oder von den Göttern aus eigener Bewegung den Menschen ohne ihre Bitte gegebene Winke und Andeutungen. 'Wir baten die Gottheit uns ein Zeichen zu geben', sagt Nestor[3]), als er berichtet, wie die Griechen bei der Abfahrt von Troia unschlüssig waren, welchen Weg sie einschlagen sollten; 'und sie gab uns eines'. Welcher Art dies gewesen sei, wird nicht angegeben. Es läfst sich übrigens wohl denken, dafs bisweilen der Bittende selbst den Gegenstand angab, an welchem ihm das Zeichen gegeben werden sollte, und nun die Gottheit bat, ihm dadurch, dafs sie dies oder jenes an dem Gegenstande geschehen liefs, die gewünschte Andeutung zu geben. Vorzüglich aber waren es die Vögel, von denen man meinte, dafs die Götter durch sie

---

1) Platon Phaidr. S. 244 C mit d. Anmk. v. Ast. Eurip. Bakch. 298 ff. Vgl. Cic. d. div. I 1. Curtius *Gr. Etym.*[5] S. 311. Ueber den Unterschied zwischen μάντις und προφήτης s. Plat. Timai. S. 72 B.

2) Olymp. 8, 41 (53).

3) Hom. Od. III 173. Ein Beispiel von erbetenem Zeichen auch Il. XXIV 292. 310.

den Menschen Zeichen zu geben geneigt seien; und so haben wir denn zunächst von der Vögelschau (Oionistik oder Oionoskopie) zu reden.

Die Vögel verkehren in den Lüften, erheben sich zu den Höhen des Himmels, nahen sich den oberen Räumen, in denen man sich die Gottheit als in ihrem eigentlichen Wohnsitz waltend denkt[1]), und sie erscheinen deswegen vor andern geeignet, auch als Boten der Götter zu dienen[2]), sei es daſs der Mensch ein Zeichen von diesen erbittet, sei es daſs sie es ihm auch unerbeten geben wollen. Erbeten wird das 283 Zeichen von dem Vogelschauer (οἰωνοπόλος, οἰωνιστής), nachdem er sich auf einen zur Umschau passenden Platz[3]) begeben, wo er nun abwartet, welche Vögel ihm, und auf welcher Seite sie erscheinen. Die rechte Seite galt für die glückliche, die linke für die unglückliche, und die Stellung des Vogelschauers scheint in der Regel mit dem Gesichte nach Norden gerichtet gewesen zu sein, so daſs ihm die Morgenseite zur Rechten, die Abendseite zur Linken war[4]). Indessen ist dies nicht ganz sicher. Es ist auch möglich, theils daſs gar keine Rücksicht auf die Himmelsgegend genommen sei, sondern ohne Unterschied was dem Schauenden rechts erschien, mochte es östlich oder westlich, südlich oder nördlich sein, für glücklich, was ihm links erschien, für unglücklich gegolten habe[5]), theils aber auch, daſs rechts oder links in Beziehung nicht auf den Schauenden, sondern auf die Sonne zu denken sei, so daſs die rechts von dieser erscheinenden Vögel als glückverheiſsende, die links von ihr erscheinenden als unglückverkündende betrachtet wurden[6]), und es ist wohl anzunehmen, daſs, sowie überhaupt in dem ganzen Religionswesen der Griechen wenig systematische Einheit war, sondern die mannichfaltigsten Ansichten neben einander bestanden, so auch die Oionistik hier so dort anders betrieben worden sei.

Wurden nun aber einmal die Vögel als die geeignetsten Träger und

---

1) Daher heiſsen z. B. die Geier μέτοικοι der Götter bei Aischylos Agam. 58, nach der einzig richtigen Erklärung.

2) Τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας θνατοῖς nennt sie Ion bei Euripides Ion 180. Vgl. Plutarch de soll. anim. 22.

3) Οἰωνιστήριον Dionys. Hal. A. R. I 86, οἰωνοσκοπεῖον Pausan. IX 16, 1, θῶκος ὀρνιθοσκόπος Soph. Antig. 999.

4) Il. XII 239 f. Nitzsch zur Odyssee I S. 92.

5) Il. X 274. Od. II 154. XV 160. 525. Darum nannten die Pythagoreer das Rechte gut, das Linke schlimm, Simplikios zu Aristot. de caelo S. 396, 11 Heib. Aber unter Umständen gab auch der links gesehene Vogel eine günstige Vorbedeutung, vgl. *Bull. d. corr. Hell.* XVII p. 86 (Dittenberger *Sylloge*[2] n. 794) und die S. 290 A. 1 angef. Inschrift.

6) Vgl. Artemidor Oneirokr. II 36.

Boten göttlicher Anzeichen betrachtet, so ist es leicht erklärlich, dafs sie dies nicht blofs dann zu sein schienen, wenn man die Götter um Zeichen gebeten hatte, sondern dafs auch ohne dies ihre Erscheinung unter gewissen Umständen nicht als gleichgültig, sondern als vorbedeutend angesehen wurde. Ebenso erklärt es sich leicht, dafs man nun eine Menge von speciellen Bestimmungen erfand[1]), theils in Hinsicht auf die Arten der Vögel[2]), theils in Hinsicht auf die Art ihrer Erscheinung, und dafs man nicht blofs ihren Flug, sondern auch ihre Stimmen und ihr sonstiges Verhalten und Gehaben als bedeutungsvoll 284 ansah[3]). Für vorzugsweise bedeutend galten die am höchsten und nicht in grofser Zahl, sondern nur einzeln fliegenden Raubvögel, die eben weil sie nur einzeln zu erscheinen pflegen, auch ihren Namen οἰωνοί, von οἶος, haben sollten[4]), der dann aber als allgemeine Benennung für alle bedeutsamen Vögel, ja, ebenso wie ὄρνις, auch für andere Gattungen von Vorzeichen gebraucht wird[5]). Der Adler, der König der Vögel, ist auch des Götterkönigs schicksalverkündender Bote und heifst darum bei Homer der erfüllungsreichste (τελειότατος) der Vögel. Als Priamos sich auf den Weg macht zu Achilleus, um Hektors Leichnam von ihm zu erbitten, so ruft er den Zeus an: 'Sende mir einen Schicksalsvogel, einen schnellen Boten, den der Dir der liebste der Vögel und dessen Kraft am gröfsten ist, rechter Hand, damit ich ihn sehe und Vertrauen gewinne, mich zu den Schiffen der Danaer zu begeben'. Und Zeus erhört die Bitte, und läfst ihm einen Adler zur Rechten erscheinen[6]). Einen Reiher sendet Athene zur rechten Hand dem Odysseus und Diomedes als ein günstiges Zeichen bei ihrem nächtlichen Spähergange ins troische Lager[7]). Anderswo werden Habicht, Falke, Geier am häufigsten erwähnt; dem letztern wird von Grammatikern der Name οἰωνός vorzugsweise zugeschrieben[8]). Alle diese geben theils durch ihre blofse Erscheinung auf dieser oder jener Seite ein bedeutsames Zeichen,

---

1) Ein leider sehr verstümmeltes Bruchstück solcher Bestimmungen enthält eine alte Inschrift aus Ephesos I. G. ant. n. 499.

2) Einige Angaben über verschiedene Arten von Vögeln guter oder übler Vorbedeutung aus Boios Ornithogonie giebt Anton. Lib. Metamorph. 11, 10. 15, 4. 19, 3. 21, 6.

3) Vgl. Aischyl. Prometh. 489 ff.

4) So meinten wenigstens die Alten. Eine andere Etymologie empfiehlt Curtius *Gr. Etym.*[5] S. 391, von dem Stamm *ὀϝι = avi*, mit ampliativem Suffix.

5) Aristoph. Vög. 719. Vgl. Il. XII 243. Herod. IX 91. Eurip. Or. 788. Xenoph. Anab. III 2, 9 u. viele Andre.

6) Hom. Il. XXIV 310 ff.

7) Il. X 274.

8) Etymol. M. S. 619, 39.

theils aber durch die besondere Situation, in der sie erscheinen, wie z. B. ein Adler, der, ein Hirschkalb in den Klauen tragend, über dem Lager der Griechen schwebt, und seine Beute am Altar fallen läfst, als ein heilvolles Zeichen gedeutet wird[1]), wogegen ein Adler im Kampf mit einer Schlange, von der er an Hals und Brust verwundet und gezwungen wird sie fallen zu lassen, dem Hektor, als er das Lager der Griechen angreift, Unglück bedeutet[2]). Freilich war nicht in allen Fällen solcher Art die Deutung des Zeichens so einfach, sondern bedurfte vielfach eines erleuchteten Sehers[3]). Andere Vögel, wie Raben, Krähen, Strandläufer[4]), geben vorzüglich durch ihre Stimme Zeichen, und hierauf bezieht sich, was die Mythen von alten Sehern wie Mopsos und Melampus erzählen, dafs sie die Stimmen der Vögel verstanden haben[5]). Von Teiresias gebraucht Aischylos[6]) den Ausdruck οἰωνῶν βοτήρ, der Nährer von Weissagevögeln, weil er durch Darbietung von Nahrung sie anlockt[7]), ohne dafs man sich dadurch zu der Vermuthung berechtigt glauben darf, dafs man auch Vögel zum Zweck der Zeichendeutung unterhalten habe, um sie vorkommenden Falls zur Hand zu haben, wie bei den Römern die Hühner der Pullarii. Anderwärts läfst die Tragödie den Teiresias seine Beobachtungen aus der Vogelschau schriftlich aufzeichnen, um im Bedarfsfalle eine zur Benutzung durch das Loos auszuheben[8]). 285

Nächst den Vögeln gelten besonders die mancherlei meteorischen Erscheinungen als gottgesandte Zeichen, διοσημίαι, und auch dieser Glaube ist leicht erklärlich. Ein Donnerschlag, ein Blitzstrahl zur rechten oder linken Hand beim Beginn eines Vorhabens erregt Hoffnung guten Gelingens oder Besorgnifs des Mifslingens. Die athenischen Pythaisten schauten, wenn sie zum delphischen Orakel zu gehen hatten, von ihrem Standpunkt am Altar des Zeus Astrapaios nach dem Harma am Berge Parnes, und warteten auf einen Blitz als Zeichen, dafs sie

1) Il. VIII 247.

2) Il. XII 200. Mehr Beispiele dieser Art s. Od. XV 160. 526. Herodot III 76. Aischyl. Pers. 204.

3) Od. II 146. Aischyl. Agam. 114ff.

4) Diesen nennt Plutarch de Pyth. or. 22.

5) Apollon. Rhod. I 1086. Apollod. I 9, 11.

6) Sieb. g. Theb. 24.

7) Wie Melampus bei Apollod. I 9, 12, 5. Was Spanheim zu Kallimach. Pallad. 123 p. 703 Ern. angiebt, es seien in Athen Vögel zum Zweck der Zeichendeutung im Prytaneion gefüttert, beruht nur auf einer mifsverstandenen Stelle bei dem Schol. zu Aristoph. Wolk. 339.

8) Eurip. Phoin. 838ff. Hippol. 1057 mit der Anmk. von Valckenaer.

sich auf den Weg machen sollten[1]). Die spartanischen Ephoren beobachteten zu bestimmten Zeiten in einer klaren und mondscheinlosen Nacht den Himmel, und wenn sich eine Sternschnuppe zeigte, galt dies als ein Zeichen des Mifsfallens der Götter über irgend einen Fehltritt der Könige, die deswegen einstweilen suspendirt wurden, bis das delphische Orakel weiter über sie entschied[2]). Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen und dergleichen gehören zu den schreckenerregenden Vorzeichen, Prodigien, von denen unten mehr zu sagen sein wird.

Dagegen die Weissagung aus den Gestirnen, Verkündigung der Lebensschicksale aus der Constellation der Geburtsstunde, Bestimmung glücklicher und unglücklicher Tage, je nachdem die Sterne so oder anders ständen, kurz Alles was zur astrologischen Mantik gehört, war den Griechen in ihrer Blüthezeit so gut als gänzlich unbekannt. Herodot[3]) erwähnt als etwas Fremdes die ägyptische Lehre, dafs jeder 286 Monatstag unter dem Einflufs seines bestimmten Gottes stehe, und dafs es von dem Geburtstage eines Jeden abhänge, wie er geartet sein, was für Schicksale er erleben und wie er sterben werde. Einige griechische Dichter, fügt er hinzu, haben von diesen Ansichten Gebrauch gemacht. Es finden sich aber davon nur wenige und schwache Andeutungen[4]). Die hesiodischen Hauslehren haben zwar einen Anhang von günstigen und ungünstigen Tagen, aber ohne alle Beziehung auf die Gestirne. Die orphischen Gedichte, in denen astrologische Sätze vorgetragen wurden, gehörten zu den spätesten Erzeugnissen dieser Litteratur, und wenn auch einzelnes davon auf ältere Zeit zurückgehn mag[5]), so gewann doch die Lehre keine Verbreitung. Was von dem Einflufs der Gestirne auf die Witterung, und somit auf die Geschäfte des Landbaues und der Schifffahrt gelehrt wurde, wie es Aratos in seinen Diosemien zusammengestellt hat, ist weit entfernt von astrologischer Weissagung,

---

1) Strab. IX S. 404. Die Stelle des Altars oder der ἐσχάρα des Zeus Astrapaios suchen Göttling *ges. Abhdl.* I S. 113 und wieder Dörpfeld *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* XX S. 200 wegen Eurip. Ion 285 auf oder an der Akropolis, schwerlich mit Recht.

2) S. Bd. I S. 246.

3) II 82.

4) S. Lobeck *Aglaoph.* p. 426 f. Der Hymnus auf Ares, unter den homerischen n. 8, deutet allerdings auf astrologischen Glauben an Einflufs der Planeten, deren jeder einen Gott zum Vorsteher habe; aber der Hymnus trägt unverkennbar den Charakter der angeblich orphischen an sich, und ist wohl ein Product ziemlich später Zeit. Astrologische Orakelsprüche aus Porphyrios kann man bei Eusebios finden praep. evang. VI 1 (bei Wolff S. 166 ff.).

5) Um 300 schrieb der Astrolog Epigenes über die Orpheus zugeschriebenen Gedichte.

Diese soll zuerst Berossos, ein babylonischer Priester, zur Zeit Alexanders des Grofsen in Griechenland geübt und durch seine Vorhersagungen so grofses Ansehen gewonnen haben, dafs die Athener ihm in einem ihrer Gymnasien eine Statue mit vergoldeter Zunge setzten[1]). Seitdem gab es zwar manche Gläubige, selbst unter den Philosophen; Andere dagegen bekämpften diese Afterweisheit[2]) und zum Gegenstande des religiösen Volksglaubens ist sie niemals geworden[3]).

Wahrscheinlich fremden Ursprungs war auch die Hieroskopie oder Zeichendeutung aus den Eingeweiden geopferter Thiere. Denn so sehr diese auch in der geschichtlichen Zeit getrieben wurde, so findet sich doch in den homerischen Gedichten noch keine Spur davon, obwohl es nicht an Andeutungen fehlt, dafs man auch bei den Opfern auf bedeutsame Zeichen geachtet habe, weswegen Priester und Opferer neben andern Sehern als Leute genannt werden, bei denen man sich Raths erholen könne[4]). Aber diese Zeichen waren von anderer 287 Art, und gehören vorzugsweise wohl unter die Kategorie der Empyromantie, worüber wir nachher Einiges zu sagen haben werden. Wie alt die Eingeweideschau bei den Griechen gewesen, und von woher sie ihnen zugekommen sein möge, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Bei Aischylos[5]) rühmt Prometheus sich, die Menschen darüber belehrt zu haben: ein Beweis, dafs Aischylos wenigstens sie für uralt und von jeher geübt ansah. Andere nannten den Delphos, Sohn des Poseidon und Eponymos von Delphi, als ihren Erfinder[6]), und man könnte darauf die Vermuthung gründen, dafs ihre Verbreitung in Griechenland vorzugsweise von Delphi aus und durch die Autorität des dortigen Orakels vermittelt worden sei; nach Delphi aber dürfte sie durch die Ionier gekommen sein, da Poseidon, der Vater des Delphos, wohl auf diesen Stamm hindeuten möchte. Aus dem Umstande, dafs die griechische Hieroskopie im Wesentlichen mit der etruskischen übereinstimmt, haben Einige geschlossen[7]), dafs die Griechen sie von den

---

1) Plin. H. N. VII 37, 123. Vitruv. IX 6 (7), 2.

2) Cic. de divin. II 42 ff.

3) Ueber die spätere Ausbreitung astrologischer Lehren vergl. Bouché-Leclercq *l'astrologie grecque* (Paris 1899), der eine vollständige Zusammenstellung bietet, soweit sie mit dem bisher veröffentlichten Material erreichbar war.

4) Vgl. Bd. I S. 66 und über θυοσκόος noch Döderlein *Hom. Gloss.* III S. 345. Nägelsbach *Hom. Theol.*[2] S. 205.

5) Prometh. 494.

6) Plin. H. N. VII 56, 203.

7) Müller-Deecke *Etrusk.* II S. 182.

Etruskern gelernt haben. Aber es ist sehr wohl möglich, dafs beide, Griechen und Etrusker, ihre Belehrung aus derselben Quelle geschöpft haben. Im Orient, wissen wir, war die Weissagung aus den Eingeweiden ebenfalls üblich[1]), und so konnte sie von dorther sowohl in Griechenland als in Italien Eingang finden.

Die Veranlassung zu dem Glauben an vorbedeutende Zeichen in den Eingeweiden der Opferthiere erklärt sich am einfachsten daraus, dafs man als den Göttern wohlgefällige Opfer nur solche betrachtete, die vollkommen fehl- und makellos wären. Diese Fehl- und Makellosigkeit aber bestand nicht blofs in dem äufseren Ansehn und der in die Augen fallenden Vollständigkeit und Gesundheit aller Glieder, sondern auch in der normalen Beschaffenheit der inneren Theile, und auf diese zu achten war man besonders dadurch hingewiesen, dafs aus den Eingeweiden vorzugsweise einige der auf dem Altar zu verbrennenden Opferstücke genommen wurden. Fand sich nun in diesen irgend etwas Abnormes, Fehlerhaftes, Ungesundes, so mufste dies bedenklich machen, 288 ob ein solches Opfer auch wohl den Göttern genehm sei, ob man nicht vielmehr eben darin, dafs die Wahl des Opfernden auf ein solches Thier gefallen, oder gar vielleicht erst während des Opfers eine solche Abnormität in den Eingeweiden entstanden sei, — denn auch das schien nicht unmöglich — einen Wink der Gottheit zu erkennen habe, dafs ihr das Opfer nicht genehm, dafs sie dem Vorhaben des Opfernden nicht geneigt und günstig sei[2]). War nun aus solchen Gründen einmal der Glaube an die Bedeutsamkeit der Eingeweide entstanden, so verfiel man denn bald auch auf allerlei genauere Bestimmungen; man unterschied die verschiedenen Theile der Eingeweide und die verschiedenen Abnormitäten, die bei jedem vorkommen möchten, und sammelte vermeintliche Erfahrungen über die Bedeutsamkeit eines jeden, so dafs hieraus ein künstliches Lehrgebäude der Hieroskopie entstand, dessen abstruse Feinheiten nur dem Unterrichteten bekannt waren, wenn es gleich auch gewisse allgemeine Sätze gab, die Jeder kannte und darnach zu beurtheilen im Stande war, ob das Opfer von erwünschter oder unerwünschter Beschaffenheit sei. Als das wichtigste unter den Eingeweiden wurde die Leber betrachtet, nicht blofs deswegen, weil ihre normale oder abnorme Beschaffenheit am leichtesten in die Augen fiel, sondern mehr noch, weil man sie als Hauptorgan des animalischen

1) Vgl. Bouché-Leclercq I p. 170.
2) Vgl Cic. de div. I 52, 118f. u. II 15, 35.

Lebens ansah, in welchem das Blut, der eigentliche Träger des Lebens, bereitet und von dort aus durch den ganzen Körper verbreitet würde [1]). Am häufigsten werden die Lappen (λόβοι) der Leber erwähnt; je nachdem diese fehlten, so oder anders gebildet waren, erblickte man darin ein gutes oder schlimmes Zeichen [2]). Ferner die Pforten der Leber, oder die Stellen, wo die Adern in sie eintreten [3]); sodann ihre Farbe, Glätte und sonstige Beschaffenheit. Nächst der Leber kommen aber auch andere Eingeweide in Betracht, das Herz, die Galle, die Milz, die Lunge, und für all diese mancherlei Zeichen und Bedeutungen hatte die Kunst ihre besonderen, zum Theil für uns unverständlichen Namen, die hier aufzuführen und überhaupt auf die Einzelheiten dieser hieroskopischen Weisheit und was dabei noch aufser den Eingeweiden in Betracht kommen mochte, näher einzugehen nicht der Mühe werth 289 ist. Nur dies mag noch bemerkt werden, dafs nicht alle Thierarten auf gleiche Weise zur Eingeweideschau benutzt wurden. Am häufigsten Rinder, Kälber, Böcke oder Schafe und Lämmer, ferner Schweine, zuerst auf Kypros, dann auch wohl anderswo; Hunde aber, wie versichert wird, niemals [4]), ebenso wenig also wohl andere nicht efsbare Thiere. Auch versteht es sich von selbst, dafs nicht bei jeder Darbringung eines Thieropfers auch die Eingeweideschau für gleich nothwendig erachtet wurde. Bei Sühnopfern z. B. und Eidopfern, wo es nur darauf ankam, ein stellvertretendes oder symbolisches Opfer darzubringen, konnte man die Beschaffenheit der Eingeweide als gleichgültig betrachten; aber ebenso auch wohl bei andern Opfern, die man nicht gerade zu dem bestimmten Zweck verrichtete, sich über die Gunst oder Ungunst der Götter zu vergewissern, wenn gleich auch bei solchen Opfern die sich ungesucht darbietenden Zeichen nicht unbeachtet bleiben [5]), und Abergläubige überhaupt bei jedem Opfer auch nach Zeichen forschen mochten. Aber speciell zum Zweck der Hieroskopie wurden Opfer, die wie schon oben (S. 247) bemerkt, dann σφάγια heifsen, nur bei bedeutenden Unternehmungen, ganz besonders im Kriege, beim Uebergang über die Grenze oder über einen Flufs [6]), bei Einschiffung des Heeres, vor Allem aber vor dem Beginn einer Schlacht angestellt. Die

1) Vgl. Cic. de nat. deor. II 55, 137. Pollux II 213. Böttiger *Kunstmythol.* I S. 76 ff.
2) Xenoph. Hellen. III 4, 15. Plutarch Kim. 18. Polyain IV 20.
3) Pollux II 215.
4) Pausan. VI 2, 5.
5) Darum die Verbindung τὰ ἱερὰ καὶ τὰ σφάγια καλά, Xenoph. Anab. I 8, 15. VI 3, 21.
6) Herodot VI 76, wo das Opfer dem Gott des Flusses dargebracht wird.

spartanischen Könige nahmen deswegen auf ihren Feldzügen eine Anzahl von Thieren auch zu dem Zwecke mit sich, dafs sie wegen der zur Zeichenbeobachtung nöthigen Opfer nie in Verlegenheit kommen möchten[1]), und bei allen griechischen Heeren werden regelmäfsig auch einer oder einige Zeichendeuter (μάντεις) erwähnt, welche dem Anführer zum Zweck der Hieroskopie von Staatswegen mitgegeben oder von ihm nach eigener Wahl mitgenommen waren. Bevor die Zeichen günstig waren, entschlofs sich der Feldherr schwerlich zum Angriff: als bei Plataia schon viele des griechischen Heeres von den Geschossen der anrückenden Perser gefallen waren, säumte Pausanias dennoch diesen entgegenzurücken, bis es die Zeichen in den Opfern zu erlauben schienen[2]). Waren die Zeichen ungünstig, so wiederholte man die Opfer solange, bis man endlich günstige erhielt[3]), oder man gab auch die Unter- 290 nehmung, um derentwillen man das Opfer angestellt hatte, einstweilen auf[4]). Bei den Gläubigen mufste daher der Einflufs, den ein in Ansehn stehender Mantis, wie der Athener Lampon und der Eleer Teisamenos, übte, sehr grofs sein. Man verkannte aber auch nicht, dafs Unredlichkeiten und Täuschungen bei der Zeichendeutung zu besorgen wären, und Xenophon[5]) läfst in der Kyropädie den Kyros deswegen selbst in der Mantik unterwiesen werden, damit er in der Deutung der Zeichen nicht von den Manteis abhängig wäre, die ihn möglicher Weise täuschen und etwas Anderes aussagen könnten, als was die Zeichen wirklich bedeuteten[6]). Es hing indessen freilich zuletzt immer noch von dem Feldherrn ab, ob und wie er sich des Mantis bedienen, und wie viel Gewicht er ihm einräumen wollte. Er war der Vorgesetzte[7]), und es konnte ihm erforderlichen Falls nicht schwer werden, sich mit dem Mantis zu verständigen.

Aufser den aus den Eingeweiden entnommenen Zeichen konnte bei den Opfern noch manches Andere vorkommen, was man als glückliche

1) Xenoph. St. d. Lak. 13, 3. Pausan. IX 13, 4.

2) Herodot IX 61 f.

3) Xenoph. Hell. III 1, 17. Anab. VI 4, 13 ff.

4) Thukyd. V 54.

5) Kyrop. I 6, 2. Auch Xenophon selbst war der Zeichendeutung nicht unkundig, Anab. V 6, 29.

6) Nach dem Schol. zu Demosth. g. Meid. 115 S. 552, 6 hatten in Athen die Hieropoioi das Amt, die Manteis bei den Opfern zu beaufsichtigen, μή πού τι κακουργοῦσιν. Aber Aristot. St. d. Ath. 54, 6 sagt nur, dafs die ἱεροποιοὶ ἐπὶ τὰ ἐκθύματα die Weissageopfer zusammen mit den Manteis zu bringen hatten.

7) Platon Lach. S. 199 A ὁ νόμος οὕτω τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως. Vgl. Xen. An. I 7, 18. V 6, 17. 34. VI 2, 13. 5, 2.

oder unglückliche Vorbedeutung betrachtete. Wir haben schon oben erwähnt, daſs es für ein schlimmes Zeichen galt, wenn das Opferthier nur sträubend und mit Gewalt zum Altar zu bringen war; noch schlimmer war es, wenn es gar sich losriſs und davon lief, oder wenn es ohne geschlachtet zu sein todt niederstürzte[1]). Dagegen war es ein gutes Zeichen, wenn es willig ging, ja selbst durch Nicken mit dem Kopfe gleichsam seine Einwilligung zu erkennen gab, was man denn auch wohl durch kleine Kunstgriffe herbeizuführen wuſste. Man entnahm aber Zeichen auch aus der Art und Weise, wie die Opferstücke auf dem Altar verbrannten, aus dem hellen und lebhaften oder trägen Brennen des Opferfeuers, aus dem Emporsteigen oder Niedersinken des Dampfes und andern ähnlichen Vorkommnissen[2]). Ein Grammatiker versichert uns, daſs namentlich auch 291 der Schwanz, den man an den zu verbrennenden Rückenstücken lieſs, bedeutsame Zeichen gegeben habe: wenn er sich krümmte, so bedeutete dies, daſs dem Vorhaben Schwierigkeiten entgegenstünden, wenn er sich gerade streckte oder niederbog, so verkündigte er Verlust und Niederlage, wenn er sich in die Höhe richtete, Glück und Sieg[3]). Weil auf das gute Brennen des Opferfeuers viel ankam, so wurde auch auf das Zurechtlegen der Holzstücke besondere Sorgfalt verwendet, und nicht Jeder verstand sich darauf, sie geschickt zum Brande und so, daſs er gute Zeichen gebe, zu legen[4]). Alle dergleichen Zeichen zu beobachten und zu deuten war Sache der Empyromantie. Daneben wird auch noch der Libanomantie erwähnt, die aus dem Brennen und dem Dampfe des Weihrauchs bei den Rauchopfern günstige Zeichen entnahm. Pythagoras soll diese Art der Mantik zuerst, oder wenigstens vorzugsweise angewandt haben[5]). Zu ihr gehört auch, was von einer zu Apollonia in Epeiros üblichen Art von Mantik erzählt wird, wo in der Nähe des Flusses Anas ein Erdfeuer brannte, in welches der Befragende etwas Weihrauch warf. Verzehrte das Feuer diesen, so war es ein gutes Zeichen, nahm es ihn aber nicht an, sondern warf ihn zurück, so durfte der Fragende nicht auf Erfüllung seiner Wünsche hoffen. Man durfte dies weissagende Feuer über alle möglichen

1) Plutarch Pyrrh. 6.

2) Aischyl. Prometh. 498. Soph. Ant. 1006 ff. Eurip. Phoin. 1255 mit Valckenaers Anm.

3) Schol. zu Eurip. Phoin. 1257.

4) Aristoph. Fried. 1026. Opfer, bei welchen in all diesen Dingen nichts Bedenkliches vorkam, sind ἱερὰ καλά, sie darbringen heiſst καλλιερεῖν.

5) Diog. L. VIII 20 m. d. Anmk. v. Menage. Porphyr. L. d. Pyth. 11.

Angelegenheiten befragen; nur Tod und Heirathen waren ausgenommen[1]).

Alle diese zur Hieroskopie, Empyromantie und Libanomantie gehörigen Zeichen waren nun in der Regel erbetene; die Thier- und Rauchopfer wurden eben zu dem Zwecke angestellt, daſs die Götter dabei durch Zeichen die gewünschte Offenbarung ertheilen möchten. 292 Bei Opfern, die nicht zu diesem Zwecke angestellt wurden, konnte es zwar auch vorkommen, daſs sich Zeichen ereigneten, die man nicht übersehen durfte; diese gehörten dann aber zur Classe der unerbetenen, durch welche die Götter unaufgefordert bei Gelegenheit des Opfers dem Opfernden ihre Winke zukommen lieſsen. Zu derselben Classe gehören nun ferner alle diejenigen Zeichen, die dem Menschen in irgend welchen auffallenden, ungewöhnlichen, von dem ordnungsmäſsigen Hergang der Dinge abweichenden Vorkommnissen entgegentreten, und die so mannichfaltig sein können, als die Dinge sind, von denen der Mensch umgeben ist. Bei einem Götterglauben, der einerseits die Gottheit als geneigt betrachtet, dem Menschen durch Rath und Warnung zu Hülfe zu kommen, andererseits Alles in der ihn umgebenden Natur unter göttlicher Kraft und Einwirkung stehend dachte, lag es sehr nahe, dergleichen ungewöhnliche Ereignisse als mahnende Winke der Gottheit, als τέρατα, aufzufassen. Aber es waren eben nur Winke, die den Menschen aufmerksam machen, ihn mit Bedenken und Besorgniſs, bisweilen auch wohl mit Hoffnung erfüllen konnten, die aber in der Regel doch nicht so verständlich waren, daſs es nicht noch einer besonderen Deutung bedurft hätte. Auf diese sinnt also der menschliche Witz und Scharfsinn; er sucht sie zu errathen, und wer am scharfsinnigsten im Rathen ist, der ist der beste Deuter, ein Spruch des Euripides[2]), der freilich auch auf andere Arten der Mantik paſst, ganz vorzüglich aber doch auf diese Art, die eigentlich sogenannte Teratoskopie. Der Deuter handelt gewiſs in gutem Glauben, und findet bereitwillig Glauben auch beim Volke. Es kann nicht fehlen, daſs der Erfolg bisweilen seiner Deutung entspricht; aber wenn er ihm ebenso oft auch nicht entspricht, das Glaubensbedürfniſs ist geneigt dergleichen zu übersehen oder findet leicht Auswege, um sich auch durch das Nichteintreffen des vorausgesagten Erfolges nicht irre machen zu lassen, und die Deutungen des schlagfertig und scharfsinnig combinirenden Wahrsagers verlieren darum

1) Cass. Dio XLI 45.

2) Μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς, angeführt von Plutarch de defect. orac. 40.

nichts von ihrem Ansehn. Eben diese geistige Beweglichkeit und Combinationsgabe, die dem τέρας eine Deutung zu geben weiſs, welche treffend und angemessen erscheint, gilt für eine Gabe der Götter. Die Götter haben dem Zeichendeuter diese Fähigkeit verliehen, ihre Mahnungen besser als Andere zu verstehen, und auch er selbst ist des Glaubens, daſs er nicht aus selbsteigener Kraft, sondern durch göttliche Be- 293 gabung zur Deutung geschickt sei, ebenso wie z. B. der Dichter seine reiche Kunde alter Sagen und sein Vermögen, sie anschaulich und anziehend darzustellen und zum Liede zu gestalten, nicht sich sondern der Muse zuschreibt, und wie überhaupt alle ausgezeichnete geistige oder leibliche Tüchtigkeit den Gläubigen im Alterthum eine Gabe der Götter war. Aus dem aber, was ursprünglich nur Sache der witzigen und scharfsinnigen Combination war, bildet sich dann allmählig eine Tradition; gewisse Arten von Zeichen bekommen eine gewisse herkömmliche Bedeutung, es kommt eine Technik und Methode in die Teratoskopie, wobei jedoch, da unmöglich immer gleichmäſsige Zeichen und Umstände da sind, fortwährend auch dem Scharfsinn und der Combination ein weites Feld offen bleibt[1]).

Von den Beispielen solcher vorbedeutenden Wunderzeichen, deren uns eine groſse Menge berichtet wird, mögen hier einige herausgehoben werden, um die Sache zu charakterisiren und zu veranschaulichen. Besonders gehören seltene und auffallende meteorische Erscheinungen hierher. Ein Komet in Gestalt eines feurigen Balkens verkündigte den Spartanern ihre Niederlage gegen die Thebaner[2]). Ein Meteorstein, der bei Aigospotamoi kurz vor der Niederlage der Athener vom Himmel gefallen war, ward als ein Vorzeichen derselben angesehn[3]). Eine Sonnenfinsterniſs erweckte Besorgniſs vor Krieg oder Bürgerzwist oder Miſswachs und anderen Landplagen[4]). Eine Mondfinsterniſs bewog den Nikias, seinen Rückzug von Syrakus zu verschieben, durch den er sich vielleicht hätte retten können[5]). Ein Erdbeben vor dem peloponnesischen Kriege auf Delos, wo dergleichen sonst nicht vorkamen, galt als ein Zeichen bevorstehender böser Zeiten[6]). Auch Vorkommnisse, die gegen den natürlichen Lauf der Dinge verstieſsen, wurden

1) Cic. de div. I 18, 34 *novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt.*

2) Diodor XV 50.

3) Plutarch Lysand. 12.

4) Pindar Hyporch. Fr. 74 Bckh.

5) Thukyd. VII 50. Plutarch Nik. 23.

6) Thukyd. II 8, 3.

als bedeutsame Vorzeichen angesehen. Als auf dem Landgute des Perikles einem Widder ein einziges Horn mitten auf der Stirne gewachsen war, so erklärte der Seher Lampon dies für eine Vorbedeutung, dafs Perikles allein an die Spitze des Staates kommen würde [1]). Wenn der Priesterin der Athena zu Pedasos bei Halikarnafs ein Bart wuchs, so bedeutete das der Stadt ein bevorstehendes Unheil, und 294 nach Herodots Versicherung hat dies Wunder sich mehrmals ereignet und niemals getrogen [2]). Als einem der Wächter des gefangenen Persers Artayktes die Salzfische, die er briet, sich in der Pfanne bewegten, als ob sie lebendig wären, so fand Artayktes darin eine Andeutung, dafs der todte Heros Protesilaos, an dessen Heiligtum er sich früher versündigt hatte, sich gegen ihn lebendig erweisen und Rache an ihm nehmen werde [3]). Dafs Götterbilder schwitzten oder bluteten, kam im Alterthum ebensowohl vor, als in neueren Zeiten dasselbe Wunder an Heiligen- und Muttergottesbildern beobachtet worden ist, und bedeutete natürlich ebensowenig etwas Gutes [4]). Ein schlimmes Zeichen war es auch, als ein vergoldetes Pallasbild zu Delphi von Raben gebissen und die Früchte der ehernen Palme, auf der es stand, abgehackt wurden [5]). Ja der Abergläubige des Theophrast sieht es für ein übles Vorzeichen an, wenn die Mäuse ihm ein Loch in seinen Mehlsack genagt haben [6]). Wenn ein fremder schwarzer Hund ins Haus läuft, eine Schlange vom Dache in den Hof fällt, so bedeutet das einen Unglückstag, an welchem man sich hüten mufs etwas Wichtiges vorzunehmen [7]). Auch wenn die Balken im Hause krachen, wenn Oel oder Wein oder Wasser verschüttet wird, ist es nicht gut. Alle dergleichen im Hause vorkommende Zeichen bilden ein eigenes Kapitel in der Weissagekunst, die sogenannte οἰκοσκοπική [8]); ein anderes Kapitel handelt von den Wegezeichen, d. h. von Anzeichen, die Einem beim Ausgehen oder auf Reisen begegnen, σύμβολοι ἐνόδιοι [9]). Als dem Timoleon und seinen Soldaten einst einige Maulthiere mit Eppich beladen entgegen kamen,

---

1) Plutarch Perikl. 6.

2) Herodot I 175. Dafs Weiber bisweilen bärtig werden, bespricht auch Hippokr. Epidem. VI a. E. S. 356 Litt.

3) Herod. IX 120.

4) Cic. de divin. I 34, 74. Plutarch Timol. 12. Alex. 14. Diodor XV 50. XVII 10.

5) Plutarch Nik. 13. Pausan. X 15, 5.

6) Theophrast Char. 16.

7) Terent. Phorm. IV 4, 24 (705) ff.

8) Suid. u. οἰώνισμα = Cramer Anecd. IV S. 241.

9) Aischyl. Prometh. 488. Lobeck *Aglaoph.* p. 828 n.

so sahen die Leute das für ein schlimmes Vorzeichen an, weil nämlich Eppich zur Bekränzung von Gräbern gebraucht zu werden pflegte; doch Timoleon war so geschickt, dem Zeichen eine andere Deutung zu geben, indem er daran erinnerte, daſs ja mit Eppich auch die Sieger bei den isthmischen Spielen bekränzt würden[1]). Der Abergläubige aber läſst sich, wenn er ausreiset, vom Zeichendeuter belehren: wenn dir 295 ein Mensch so und so begegnet, der dies oder das trägt, so bedeutet es dir dies oder jenes, und dergleichen mehr[2]). Darnach dürfen wir uns denn auch nicht wundern, wenn das Niesen, das Ohrenklingen, das Zucken der Augen und Aehnliches nicht für bedeutungslos galt. Aber alle solche Einbildungen verdienen eigentlich, wo von der Religion die Rede ist, gar nicht erwähnt zu werden, da sie viel mehr in das Gebiet des Aberglaubens als in das der Religion gehören, und nur bei dem groſsen Haufen der Rohen und Ungebildeten gehegt, von den Verständigen aber verlacht wurden.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen aber die sogenannten φῆμαι oder κληδόνες, d. h. Schicksalsstimmen, welche theils ungesucht sich vernehmen lassen bei Gelegenheiten, wo man sie als vorbedeutend zu betrachten Grund hat, theils aber auch absichtlich gesucht werden[3]). Als Odysseus mit dem Gedanken an die Ermordung der Freier umgeht, bittet er, um seine Zuversicht zu stärken, den Zeus ihm eine φήμη und ein τέρας zukommen zu lassen, und Zeus erhört seine Bitte: es erschallt ein Donnerschlag, und aus dem Hause vernimmt er die Worte einer Magd, die den Freiern Verderben wünscht[4]). Als in der Volksversammlung, die Telemach berufen hat, der alte Aigyptios gute Wünsche für denjenigen ausspricht, der sie berufen habe, ohne zu wissen, daſs Telemach es sei, so freut sich dieser dessen als einer guten Vorbedeutung[5]). Als die Samier den Leotychides bei Mykale zum Angriff gegen die Perser auffordern, so fragt er den Sprecher nach seinem Namen; und als er den Namen Hegesistratos (Heerführer) hört, ruft er aus: 'Ich nehme das Vorzeichen an', δέχομαι τὸν οἰωνόν[6]). Eine Schicksalsstimme ist es auch, als dem spartanischen König Kleomenes, da er das Adyton der Stadtgöttin auf der Burg zu Athen be-

1) Plutarch Timol. 26. Polyain V 12.
2) Suid. a. a. O. Lukian Pseudol. 17.
3) Vgl. die ausführliche Abhandlung von Wyttenbach zu Julian I *Bibl. crit.* III 1 p. 56 oder in Schäfers Ausg. des Julian p. 150ff.
4) Hom. Od. XX 98ff. 5) Od. II 35ff.
6) Herodot IX 91.

treten will, die Priesterin zuruft: 'Geh zurück; Doriern ist nicht vergönnt hier einzutreten'[1]). Ebenso als dem Alexander die Pythia, da er sie nöthigen wollte, den Tripus zur ungewöhnlichen Zeit zu besteigen, zurief: 'Du bist unwiderstehlich'[2]).

296 An einigen Orten aber gab es Heiligthümer, wo man mit gewissen Cerimonien die Gottheit um ein vorbedeutendes Wort ansprach, wie zu Pharai in Achaia. Hier stand auf dem Markte ein Standbild des Hermes, und davor ein Opferheerd mit ehernen Lampen. Der Fragende kam gegen Abend, opferte Weihrauch auf dem Heerde, füllte die Lampen mit Oel und zündete sie an, legte eine Münze vor das Bild hin, und sagte dann diesem seine Frage ins Ohr. Darauf ging er mit zugehaltenen Ohren über den Markt, und öffnete die Ohren nicht eher, als bis er diesen verlassen hatte; das erste Wort, das er dann vernahm, galt als die Antwort des Gottes auf seine Frage[3]). Eine ähnliche Art von Mantik wurde zu Theben in späterer Zeit am Altar des Apollon Spodios wie im Heiligthume des Apollon Ismenios geübt, und zu Smyrna gab es vor der Stadt ein Heiligthum der Kledones[4]), worüber uns indessen nichts Näheres berichtet wird. Es soll aber namentlich Demeter als die Gottheit gegolten haben, von welcher Offenbarungen dieser Art ertheilt wurden[5]).

Noch häufiger war die Anwendung des Looses zur Wahrsagung, κληρομαντεία[6]). Sie kam in mancherlei Formen vor, beruhte aber immer auf dem Glauben, dafs die Götter, wenn man sie gebührend darum anriefe, das Loos so fallen lassen würden, dafs es dem Fragenden die erbetene Auskunft gewährte. Zu Bura in Achaia war ein Heiligthum des Herakles in einer Grotte. Der Befragende betete vor dem Bilde, nahm dann von den mit allerlei Charakteren bezeichneten Würfeln, deren eine Menge dort lag, vier Stück in die Hand und warf sie auf

1) Herodot V 72.
2) Plutarch Alex. 14. Ein ähnliches Benehmen des Philomelos erzählt Diodor XVI 27.
3) Pausan. VII 22, 2 f.
4) Paus. IX 11, 7 u. Maxim. Tyr. XLI 1 mit Holleaux *Mélanges Weil* p. 193 ff., der beide Heiligthümer wohl mit Recht identificirt, wiewohl Pausanias sie scheidet. Aristeid. XXIX 12 (XL S. 754 Df.).
5) Philoch. bei Hesych. u. d. W. ξυμβόλους u. Schol. Pind. Ol. 12, 10 (Fr. 198 Müll.).
6) Der Name κλῆρος wird gewifs richtiger von κλᾶν, als mit Döderlein *Hom. Gloss.* III S. 124 von κέλεσθαι abgeleitet. Auch das deutsche Loos, von ahd. *hliozan*, bedeutet ursprünglich ein abgebrochenes oder abgeschnittenes Holz, das dann mit gewissen Zeichen versehen wurde. Vgl. Homeyer *Monatsb. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1853 S. 751 u. 758.

den Tisch. Dann wurde eine Tafel, auf der die Bedeutung der verschiedenen Charaktere angegeben war, zu Rathe gezogen, und hiernach der jedesmalige Wurf ausgelegt[1]). In ganz ähnlicher Weise wurden in Attaleia in Pamphylien Orakel mit Hülfe von fünf Würfeln gewonnen, die auf vier Seiten Zahlen trugen; den möglichen Summen der geworfenen Zahlen entsprach die gleiche Anzahl von dreizeiligen Orakelsprüchen, die dem Befragenden als Antwort dienten; ein Theil derselben hat sich auf einem Stein erhalten[2]). Anderswo wurden Steinchen von verschiedener Form oder Farbe geworfen. Diese Art der Weissagung fand auch im delphischen Heiligthum, da die Pythia nur zu bestimmten Zeiten orakelte, ihre Anwendung, und sie wird aus den frühesten Zeiten hergeleitet, als Erfindung entweder der Athene 297 oder dreier Nymphen, Θριαί, die man auch Ammen des Apollon nannte[3]). In dem homerischen Hymnus auf Hermes heifst es, dafs Apollon diese Art der Weissagung dem Hermes abgetreten habe[4]). Der Name Θριαί geht wahrscheinlich auf die Zahl der Steinchen, die man gebrauchte. Auch zu Dodona wurde neben den andern später zu erwähnenden Weissagungsarten das Loosorakel angewendet[5]), und überhaupt ist diese Art der Mantik ohne Zweifel, wie am weitesten verbreitet, so auch vom höchsten Alter[6]). Der Glaube an sie ist wenigstens um kein Haar absurder, als der, mit welchem auch in unsern Tagen noch Manche, die keinesweges zum gemeinen Volk gerechnet werden, auf die Aussprüche einer Kartenlegerin lauschen.

Manche andere, zum Theil höchst wunderliche Arten künstlicher Mantik begnügen wir uns kurz zu erwähnen, da ihre genauere Besprechung für die Erkenntnifs des Religionszustandes ebensowenig nützen kann, als wenn man bei der Darstellung der religiösen und kirchlichen Zustände der Gegenwart sich auf alle abergläubige Thor-

---

1) Pausan. VII 25, 10.

2) Vgl. Kaibel *Hermes* X S. 193 ff.

3) Etym. M. S. 455, 49. Zenob. Sprüchw. V 75, aus Philochoros. Vgl. Suidas u. Πυθώ.

4) V. 552 ff. Vgl. Apollodor III 10, 2, 7.

5) Dies erhellt deutlich aus Cic. de divin. I 34, 76.

6) Dafs sie auch bei den Juden üblich war, ist bekannt. Vgl. Nowack *hebr. Archäol.* II S. 93 f. Mit Recht leitet Lobeck *Aglaoph.* p. 814 n. auch den Gebrauch des Wortes ἀναιρεῖν in der allgemeinen Bedeutung, da es von der Gottheit gesagt wird, die dem Befragenden Orakel ertheilt, davon her, dafs ursprünglich die Loosorakel die gewöhnlichsten gewesen. Der Priester hob das Loos auf im Namen des Gottes, also der Gott durch den von ihm geleiteten Priester. Auch dafs im Lat. *sortes* für jede Art von Orakelsprüchen gesagt wird, deutet auf die frühere Allgemeinheit des Looses.

heiten einlassen wollte, die hier und da bei den niederen Volksschichten gefunden werden. Zu dieser Gattung gehört die Wahrsagung durch ein Sieb, κοσκινομαντεία, deren man sich bediente, um Diebe ausfindig zu machen, um sich über Glück oder Unglück in der Liebe Bescheid zu holen, oder um Heilmittel für krankes Vieh zu erfahren[1]). Ferner die Aleuromantie, Alphitomantie und Krithomantie, bei denen man, wie es scheint, Graupen oder Mehl oder Gerstenkörner ins Feuer warf, und 298 auf gewisse Zeichen dabei achtete[2]). Bei der Ooskopie hielt man ein Ei über das Feuer und entnahm aus dem Bersten desselben oder dem Schwitzen an diesem oder jenem Ende eine Vorbedeutung, eine Art der Weissagung, über die es sogar eine besondere Schrift des Stoikers Hermagoras und ein orphisches Gedicht gab[3]). Bei der Alektryonomantie oder Alektoromantie legte man Buchstaben oder Wörter mit Getreidekörnern auf die Erde, und liefs Hühner dazu, um zu beobachten, welche sie wegpickten und welche nicht[4]). Auch eine künstliche Art von Ringweissagung kommt vor: man stellte auf einen mit besondern Cerimonien geweihten Tisch, aus Lorberzweigen geflochten, eine ebenfalls geweihte Schüssel aus verschiedenen Metallen, an deren Rand die 24 Buchstaben des Alphabetes in gleicher Entfernung von einander und etwas hervorstehend angebracht waren; dann ward ein Ring, an einem dünnen Faden hängend, über die Schüssel gehalten und in Schwingungen versetzt, und man beobachtete nun, an welche Buchstaben er anschlug[5]). Andere Weissagungsarten kennen wir nur dem Namen nach, ohne Etwas über das Verfahren angeben zu können, wie die Sphondylomantie (oder Knöchelweissagung?) und die Hydromantie, Weissagung aus Wasser[6]). Auch aus der Hand zu wahrsagen, verstand man (Cheiromantie), und ebenso auch aus der Gesichtsbildung (Metoposkopie, Morphoskopie)[7]). Meistens kommen übrigens die Erwähnungen dieser Künste nur aus den späteren, nicht aus den classischen Zeiten vor, und wo früher dergleichen erwähnt werden, geschieht es mit Geringschätzung und Verachtung, wie denn selbst der Traum-

1) Philippides bei Pollux VII 188. Theokrit 3, 31 mit den Auslegern.
2) Theokr. 2, 18. Vgl. Lobeck a. a. O. p. 815 n. Nach Lex. Seguer. S. 382. Hesych. und Etym. M. u. d. W. ist Ἀλευρόμαντις ein Beiname des Apollon, weil man auf ihn auch diese Art von Weissagung zurückführte.
3) Lobeck a. a. O. p. 410.
4) Cedren. hist. comp. I S. 848 Bonn.
5) Ammian. Marcell. XXIX 1. Vgl. Tertull. apolog. 23. Sozom. Kircheng. VII 35.
6) Pollux VII 188. Apulei. apolog. 32. Augustin d. civ. dei VII 35.
7) Vgl. Suidas u. οἰώνισμα. Böttiger *Kunstmyth.* I S. 64f.

deuter Artemidor, im zweiten Jahrh. nach Chr., Nichts davon wissen will[1]), obgleich damals schon, und mehr noch bald nachher, der Aberwitz zahlreiche Anhänger auch unter denen fand, die sich Gebildete oder selbst Philosophen nannten, und die ihn mit ihrer Dämonologie und Theosophie vortrefflich zu vereinigen wufsten[2]).

Wir wenden uns nun zu der kunstlosen oder natürlichen Mantik, d. h. derjenigen, wo die Seele entweder im Traume oder in einem 299 Zustande ekstatischer Erregung die Offenbarungen der Gottheit empfängt. Dafs der Traum dem Menschen als ein Zustand erscheint, in dem er einer gewissen dämonischen Einwirkung hingegeben ist, die ihm Bilder und Gedanken in die Seele flöfst, von denen er sich bewufst ist, dafs sie nicht auf dem gewohnten Wege auf Veranlassung einer Wahrnehmung oder durch eigene Selbstthätigkeit in ihm entstanden sind, das ist etwas so Allgemeines und so Natürliches, dafs selbst in aufgeklärteren Zeiten, als man schon die natürlichen Ursachen und Anlässe der Träume nicht verkannte, dennoch manche Traumgesichte fortwährend als Eingebungen angesehen wurden, oder wenn nicht dies, so doch wenigstens als Erweisungen eines höheren Seelenvermögens, das im wachen Zustande gebunden, im Schlafe aber frei geworden und im Stande sei, das dem wachenden Auge Verborgene zu erschauen. 'Im Wachen', heifst es in einer hippokratischen Schrift[3]), 'ist die Seele durch den Leib gefesselt und durch alle Theile der Glieder vertheilt, also nirgends ganz gegenwärtig; im Schlafe dagegen concentrirt sie sich mehr, und ist daher im Stande, für sich allein und mit voller Kraft thätig zu sein.' Auch Platon[4]) ist der Meinung, dafs unter gewissen Bedingungen im Schlafe der vernünftige Theil der Seele fähig sei, Wahres zu erkennen, wogegen denn freilich, wenn jene Bedingungen nicht erfüllt sind, und die unvernünftigen Theile der Seele vorwalten, auch nur unvernünftige und unwahre Träume entstehen können. Aristoteles[5]) erkennt, obgleich er nicht will, dafs die Träume von den Göttern eingegeben werden, dennoch an, dafs es auch wahrhafte Träume gebe, und dafs einige Seelen mehr als andere die Anlage zu solchen haben. Herophilos dagegen, ein Arzt desselben Zeitalters, erkannte Träume aus göttlicher Eingebung an, und unter-

1) Artemid. Oneirokr. II 69.
2) Jamblich. de myster. III 17.
3) De insomniis S. 640 Litt.
4) Republ. IX S. 571. Timai. S. 71 D.
5) Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς 2.

schied sie von den aus natürlichen Ursachen entstandenen[1]). Auch der Volksglaube macht einen Unterschied zwischen nichtigen und täuschenden und zwischen prophetischen Traumgesichten, und schon bei 300 Homer[2]) hören wir, es gebe zwei Pforten, aus denen die Träume kommen, die eine von Elfenbein, für die nichtigen und unzuverlässigen, die andere von Horn, für die wahrhaften und zuverlässigen. Es wird nämlich eine eigene Gattung dämonischer Wesen angenommen, von denen die Traumgesichte bewirkt werden. Die hesiodische Theogonie nennt sie Kinder der Nacht, und in der Odyssee heifst es, dafs sie ihren Wohnsitz im äufsersten Westen nahe beim Eingang zur Unterwelt haben[3]). Euripides nennt die Erde (Chthon) ihre Mutter[4]). Spätere Dichter haben sie Söhne des Schlafes (Hypnos) genannt, und einzelnen unter ihnen besondere Namen gegeben, wie Morpheus, welcher nur in Menschengestalt, bald in dieser bald in jener, erscheint, Ikelos, welcher allerlei Thiergestalten annimmt, und von den Menschen auch Phobetor genannt wird, und Phantasos, welcher sich nur in Gestalt von leblosen Dingen zeigt[5]). Die oberen Götter gebieten über diese Traumdämonen, und senden bald diesen bald jenen zu den Menschen, wie im zweiten Buche der Ilias Zeus einen unheilstiftenden und trügerischen Traum dem Agamemnon erscheinen und ihn täuschen heifst, was dieser dann in Gestalt des Nestor ausführt[6]). Es kommt aber auch vor, dafs die Götter eigens ein Gebilde (εἴδωλον) schaffen, welches sie dem Schlafenden zusenden und das mit ihm sogar in ein Wechselgespräch eintritt[7]), oder auch dafs sie selbst es nicht verschmähen, diese oder jene Gestalt anzunehmen und so zum Lager des Menschen zu treten und ihm im Schlafe sichtbar zu werden[8]). Auch die Seelen der Verstorbenen vermögen, wenigstens so lange sie noch nicht im Reiche des Hades sind, wohin sie erst gelangen, wenn der Leib bestattet ist, sich den

1) (Plutarch) de plac. phil. V 2.

2) Od. XIX 562. Der Grund, weswegen den wahren Träumen eine Pforte von Horn, den andern eine von Elfenbein gegeben wird, liegt in dem Anklange von κέρας und κραίνω, ἐλέφας und ἐλεφαίρομαι.

3) Theog. 212. Od. XXIV 12.

4) Hekab. 70. Iphig. T. 1262.

5) Ovid Metam. XI 633 ff. Lukian in seiner wahrhaften Geschichte II 32 f. beschreibt die Insel der Träume im westlichen Ocean, wo Hypnos regiert, und Taraxion, der Sohn des Mataiogenes, und Plutokles, Sohn des Phantasion, seine Satrapen sind.

6) Il. II 6. 21. X 496. Vgl. Od. XX 87.

7) Od. IV 796 ff.

8) Od. VI 15.

Schlafenden als Traumgestalten zu zeigen[1]). Diese neben einander bestehenden Vorstellungen der homerischen Zeit behaupteten sich auch im späteren Volksglauben; und wie wir dort mehr als eine Art und Weise finden, in welcher die Traumoffenbarungen erfolgen, ebenso war 301 dies natürlich auch später der Fall. Bald spricht die Traumgestalt zu dem Schlafenden und sagt ihm, was zu sagen ist, bald ist es irgend ein Vorgang, den er im Traum erlebt, und der ihm das Zukünftige bald so, wie es geschehen wird, bald bildlich und symbolisch andeutet. So träumt Penelope[2]), daſs ein Adler alle Gänse auf ihrem Hofe tödte, und obgleich nun der Adler selbst auch das Wort nimmt, und ihr sagt, daſs er den Odysseus, die Gänse aber die Freier bedeuten, so scheint es ihr dennoch, als sie erwacht ist, nicht überflüssig, auch noch einen klugen Mann um seine Meinung darüber zu befragen. Und da nun offenbar solche Träume, die selbst gleich sagten, was sie bedeuteten, gar selten vorkamen, so bedurfte es regelmässig einer Auslegung des Gesichtes; wie z. B. als dem Kimon träumte, daſs ein Hund ihn anbelle, zugleich aber auch mit menschlicher Stimme ihm zurief: 'Geh; es werden willkommen ich und die Jungen dich heiſsen', so lieſs er sich den Traum von seinem Mantis erklären, und bekam den Bescheid, daſs er ihm den Tod bedeute; denn der Hund, der einen Menschen anbelle, zeige sich als Feind, dem Feinde aber sei es am willkommensten, wenn man sterbe[3]). Als dem verurtheilten Sokrates im Traum eine weibliche Gestalt erschien und den homerischen Vers sprach: 'Eh drei Tage vergehn, magst hin du nach Phthia gelangen', so deutete er selbst dies auf seinen am dritten Tage bevorstehenden Tod[4]). Der Mutter des Phalaris träumte, daſs ein Bild des Hermes aus der Schale, die es in der Hand hielt, Blut ausgösse, von welchem das ganze Haus überschwemmt würde; die Bedeutung des Gesichtes wurde später erkannt, als ihres Sohnes blutige Regierung verkündigend[5]). Zur Deutung solcher Träume bedurfte es, ebenso wie zur Deutung von Prodigien des combinirenden Scharfsinns, aber man glaubte doch auch gewisse

1) Il. XXIII 65. Die Beschränkung auf die Zeit vor der Bestattung hängt zusammen mit der homerischen Vorstellung von dem Zustande der Seelen im Reiche des Hades, worüber Bd. I S. 67. Die Späteren, welche diese Vorstellung nicht theilten, nahmen darum auch jene Beschränkung nicht an, vgl. Welcker *Götterl.* I S. 807 f.

2) Od. XIX 535 ff.

3) Plutarch Kim. 18.

4) Plat. Krit. S. 44 A.

5) Cic. de div. I 23, 46.

Regeln durch Erfahrung gefunden zu haben, nach welchen man sich dabei richten müsse, und so entstand eine Kunst der Traumdeutung, Oneirokritik, wie es eine Kunst der Zeichendeutung gab. Selbst in der hippokratischen Schrift über die Träume werden einige Lehren über die Bedeutung dieser oder jener Art von Traumgesichten mitgetheilt[1]); das erste förmliche Traumbuch aber, von dem wir Kunde 302 haben, wurde von dem Sophisten Antiphon, einem Zeitgenossen des gleichnamigen Redners und des Sokrates, herausgegeben[2]). Um dieselbe Zeit besafs auch Lysimachos, der heruntergekommene Tochtersohn des Aristeides, ein Traumbüchlein (πινάκιον ὀνειροκριτικόν), aus dem er für Bezahlung deutete[3]). Später gab es mehrere[4]), und eines, das sich erhalten hat, ist von dem schon oben erwähnten Artemidoros zur Zeit Hadrians und der Antonine abgefafst.

Gleichwie man nun im Traume entweder Eingebungen höherer Wesen oder Wirkungen eines erhöhten Seelenvermögens zu erkennen meinte, so glaubte man, dafs bei manchen bevorzugten und besonders begabten Menschen beides auch im wachenden Zustande stattfinde, und sie dadurch befähigt würden, Verborgenes mehr oder weniger bestimmt und deutlich zu erkennen. Es hat ja zu allen Zeiten Visionäre gegeben, die mit geistigem Auge sehen, mit geistigem Ohre hören, was den Menschen im gewöhnlichen Zustande unsichtbar und unhörbar ist, und solche Visionäre schienen dann ihre Offenbarungen bald der eigenen Kraft der entfesselten und ekstatisch erregten Seele, bald der Eingebung übermenschlicher Wesen zu verdanken. So war es also auch bei den Griechen und diese Art von Weissagung, die vorzugsweise Mantik zu heifsen verdiente, ward höher geachtet, als die Zeichendeutung durch Oionistik und Hieroskopie[5]). Der Gott aber, von welchem solche Erregungen und Eingebungen, wenn nicht ausschliefslich, so doch vorzugsweise herrührten, war Apollon, der Lichtgott, der auch die Seelen der Menschen erleuchtete. Von ihm empfängt darum schon der homerische Kalchas seine Weissagungen und ruft ihn darum an[6]).

---

1) De insomn. 4 S. 642 Litt.

2) Hermog. π. ἰδεῶν II 11 S. 387 Walz, aus dem auch vergl. mit Diog. L. II 46 die Zeit des Antiphon erhellt, s. Sauppe *de Antiphonte sophista* (Götting. 1867).

3) Plutarch Arist. 27.

4) Vgl. G. Wolff zu Porphyr. p. 59 ff.

5) Plat. Phaidr. S. 244 C. Prokl. zu Plat. Kratyl. S. 4. Auch Hippokrates, de vict. acut. 5 S. 242 Litt. spricht von der Oionistik und Hieroskopie mit Geringschätzung.

6) S. Bd. I S. 64 f.

Wenn aber bei diesem von einer eigentlichen Ekstasis nichts bemerkbar wird, wie sie für das delphische Orakel und andere, die unter demselben Gotte standen, charakteristisch ist, so läſst uns dies auf eine gewisse Umbildung der apollinischen Mantik durch das Eindringen von Elementen orgiastischer Begeisterung schlieſsen, wie sie namentlich dem Dienste des Dionysos eigenthümlich waren. In bestem Einklange mit solcher Annahme[1]) steht die bevorzugte Stellung, die, wie im nächsten Kapitel bemerkt ist, der Verehrung des Dionysos in den delphischen Culten eingeräumt war. Aber die groſse Zahl von apollinischen Orakelstätten, an denen Priester aus ekstatischer Erregung weissagten, läſst sich nicht allein auf das Vorbild von Delphi zurückführen, sondern beweist für die Allgemeinheit der Bewegung, unter deren Einfluſs sich jene Umbildung vollzogen hat. So erscheint nun Kassandra bei Aischylos als von dem Gotte besessen (θεοφόρητος) und wider Willen von prophetischem Geiste ergriffen[2]). Auch die Sibyllen, 303 Personificationen geheimniſsvoller mantischer Kräfte, deren Sitz man sich namentlich in tiefen und feuchten Grotten dachte, aus denen sich ihre Stimme vernehmen lieſs, von der Sage aber als Jungfrauen dargestellt und in diese oder jene Gegend, in diese oder jene Zeit versetzt, und mit andern mythologischen Personen in verwandtschaftliche Verbindung gebracht, erscheinen meistens in naher Beziehung zu Apollon[3]). Das männliche Gegenbild der Sibylle ist der Bakis, ebenfalls eine Personification mantischer Kräfte in Höhlen und Gewässern, daher als von den Nymphen begeisterter Sprecher — denn dies besagt der Name — dargestellt, und gleichfalls an verschiedene Orte versetzt[4]), weil der Name ebensowenig wie Sibylla Eigenname war, sondern die ganze Gattung gottbegeisterter Seher bezeichnete[5]). Von beiden, den Sibyllen

1) Vertreten namentlich von Rohde *Psyche* II² S. 52ff. und schon vorher von Bouché-Leclercq III p. 84ff. I p. 370ff., der die Verehrung des Dionysos in Delphi der des Apollon vorausgehn läſst. Aber im Unrecht ist Rohde, wenn er die kunstlose Weissagung den homerischen Gedichten ganz abspricht, und bedenklich sein Versuch, das Wort μάντις vielmehr von μανύω als von μαίνεσθαι abzuleiten.

2) Aischyl. Ag. 1099. 1110. 1173.

3) Vgl. Klausen *Aeneas u. d. Penaten* I S. 203ff. und den Excurs I von Alexandre in seiner Ausgabe der Oracula Sibyllina, besonders aber Maass *de Sibyllarum indicibus* (Berlin 1879).

4) Nach Boiotien, Attika, Arkadien. S. Schol. Aristoph. Frie. 1071 und Perizonius zu Ailian V. G. XII 35. Der Name kommt wohl von βάζω, vgl. βάβαξ mit Tzetz. zu Lykophr. 472. Mit Sabazios, wie Göttling will *de Bacide fatiloquo* (Jena 1859) p. 7 = *Opusc.* p. 198, hat der Name nichts zu thun, und an Weinbegeisterung ist schwerlich zu denken.

5) Vgl. Rohde *Psyche* II² S. 63ff.

und den Bakiden, sollten zahlreiche Weissagungen herrühren, die man sich in schriftlichen Sammlungen zu besitzen rühmte, und aus denen man sich Raths erholte, in sofern sich etwas in ihnen fand, was auf die jedesmaligen Umstände Anwendung zu leiden schien. Auch von andern alten begeisterten Sehern hatte man solche Sammlungen, wie von Musaios, dem Sohn einer Nymphe oder der Selene[1]), von Lykos, dem Sohn des attischen Königs Pandion[2]), von einem kyprischen Euklos[3]), und vielleicht noch mehreren; und wie bei den Römern eine Sammlung sibyllinischer Sprüche in Verwahrsam des Staates war und von Staatswegen zu Rathe gezogen wurde, so können wir etwas Aehnliches, zwar nicht als allgemeine Sitte, aber doch in mehreren Beispielen auch bei den Griechen nachweisen. Die Peisistratiden in Athen hatten eine solche Sammlung auf der Akropolis verwahrt, die sie bei ihrer Flucht zurückliefsen, und die nachher der spartanische König Kleomenes dort fand und mit sich nach Sparta nahm[4]). Auch die 304 Spartaner müssen eine Sammlung wenigstens von pythischen Orakelsprüchen gehabt haben, zu deren Aufbewahrung den Königen die sogenannten Pythier oder Poitheer zugeordnet waren[5]), und bei Euripides in einer verlorenen Tragödie war von vielen Diphtheren voll Weissagungen des Loxias wahrscheinlich in Argos die Rede[6]). Auch der lukianische Lügenprophet Alexandros trug die Aussprüche seines Gottes in ein Buch ein, wobei er indessen bedacht war, statt solcher, die nicht eingetroffen waren, andere dem Erfolg entsprechende unterzuschieben[7]); und wir dürfen wohl glauben, dafs dasselbe Verfahren, nämlich Sammlung der Orakelsprüche, und dabei gelegentlich eine pia fraus, auch anderswo und schon lange vor jenem Lügenpropheten vorgekommen sei.

Aufser jenen gleichsam officiellen im Besitz und unter Aufsicht der Staaten oder Priesterschaften befindlichen Sammlungen gab es aber auch eine Menge von Privatsammlungen, zu deren Besitz ihre Inhaber auf irgend welche Art gekommen zu sein angaben, und aus denen sie den Gläubigen wahrsagten. Sie sind es, denen der Name

1) Herodot VII 6 u. Passow zu Musaeos S. 21.

2) Pausan. X 12, 11.

3) Pausan. a. a. O. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 300. M. Schmidt *Ztsch. f. vgl. Sprachw.* IX S. 361 ff.

4) Herodot V 90.

5) S. Bd. I S. 252.

6) Eur. Pleisth. Fr. 627 Nauck².

7) Lukian Alex. 27 f.

Chresmologen recht eigentlich zukommt, obgleich mit demselben oft genug auch solche benannt werden, die nicht aus Büchern wahrsagten, sondern sich eigener unmittelbarer Offenbarungen rühmten und als Inspirirte (θεομάντεις) auftraten[1]). Ein solcher war z. B. jener von Platon mit der Sibylle oder dem Bakis zusammengestellte Amphilytos, der dem Peisistratos, als er von Eretria nach Attika übersetzte, in den Weg kam, und ihm einen weissagenden Spruch in Hexametern zurief, gottbegeistert (ἐνθεάζων), wie Herodot sich ausdrückt[2]). Auch der von Herodot erwähnte Lysistratos, der viele Jahre vor den Perserkriegen von der Schlacht bei Salamis, ebenfalls in Hexametern, geweissagt hatte, scheint seinen Spruch nicht aus einem Orakelbuch entnommen, sondern selbst gemacht zu haben[3]). Der Chresmologe Diopeithes dagegen, der zur Zeit des Agesilaos den Spartanern ein Paar Orakelverse verkündigte, wodurch sie vor einem lahmen Königthum gewarnt wurden, hatte eine grofse Menge alter Weissagungen im Besitz, galt aber auch selbst für einen in göttlichen Dingen wohlerfahrenen Mann[4]); 305 Ungläubige freilich nannten ihn einen Tollen oder Wahnwitzigen[5]). Es vertrug sich wohl beides mit einander, und viele der sogenannten Chresmologen weissagten auf beiderlei Manier, bald aus dem Buche, bald aus Inspiration, legten zugleich auch die oft dunklen und räthselhaften Sprüche den Gläubigen aus[6]), und trieben mitunter noch wohl nebenbei das Gewerbe der Zeichendeutung, obgleich dies mit jenem andern der Chresmologie eigentlich nichts zu thun hatte. Wie im Allgemeinen die Verständigeren über diese Classe von Leuten urtheilten, läfst sich aus der Art und Weise abnehmen, in der Aristophanes sie in mehreren seiner Komödien vorführt[7]), wobei wir freilich nicht vergessen dürfen, einerseits dafs wir hier Caricaturzeichnungen vor uns haben, andererseits, dafs das Urtheil der Verständigen nicht das Urtheil der Mehrheit war.

Der Glaube übrigens an jene angeblich von Sibyllen, Bakiden

1) So besonders χρησμῳδοί und θεομάντεις als Synonyma verbunden, Plat. Apol. S. 22 C. Men. S. 99 C. Aber unrichtig ist es, wenn Bouché-Leclercq I p. 350 u. ö. die Begriffe χρησμολόγοι und θεομάντεις geradezu identificirt. Umgekehrt heifsen μάντεις auch die, welche aus Büchern weissagen, Isokr. Aigin. 5.

2) Plat. Theag. S. 124 D. Herodot I 62.

3) Herodot VIII 96.

4) Plutarch Ages. 3. Lysand. 22. Xenoph. Hellen. III 3, 3.

5) Schol. Aristoph. Vög. 988. Ritt. 1085. Wesp. 380.

6) Vgl. z. B. Herodot VII 142 f., und als Proben solcher Sprüche VI 97. VIII 20.

7) Vög. 960 ff. Fried. 1045 ff. Ritt. 960 ff. 997 ff.

und andern Propheten der Vorzeit herrührenden Weissagungen gehört, seiner Entstehung und Verbreitung nach, derselben Periode der griechischen Entwickelung an, die wir in einem früheren Abschnitt charakterisirt haben[1]), wo der mit dem Ueberlieferten und Herkömmlichen nicht mehr befriedigte Geist des Volkes sich nach etwas Anderem umsah, was seinen Bedürfnissen besser genügte. Wie diese Stimmung einerseits im siebenten Jahrhunderte überall in den staatlichen Verhältnissen ein Streben nach besseren Verfassungen hervorrief, so weckte sie andererseits auch im Religiösen das Verlangen nach wirksamerer Vermittelung zwischen den menschlichen Dingen und ihrer göttlichen Leitung, und dasselbe Glaubensbedürfnifs, welches einem Epimenides mit seinen kräftigen Reinigungen und Sühnungen Ansehn und Einflufs verschaffte, lieh auch den Weissagungen der Chresmologen ein offenes Ohr, wie es gleichfalls den orakelnden Heiligthümern eine gröfsere und eingreifendere Wirksamkeit gestattete, als sie früher gehabt hatten.

306 Unter allen uns erhaltenen Schriftstellern aus der classischen Zeit Griechenlands ist keiner, der die Gläubigkeit in solchem Mafse zur Schau trägt als Herodot, dessen ganze Geschichtsdarstellung recht darauf angelegt scheint, die Achtung vor Orakeln und Weissagungen einzuschärfen, und sich hinsichtlich dieser tendenziösen Religiosität fast mit der jüdischen Geschichtsschreibung vergleichen läfst. Auch Xenophon zeigt einen hohen Grad von Gläubigkeit, indem er nicht nur beim Heere der Hieroskopie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit obliegt, sondern auch von seinen bedeutsamen Träumen Bericht zu geben nicht unterläfst. Im entschiedensten Gegensatze zu beiden steht Thukydides, der vorurtheilsfreiste und wahrheitsliebendste Geschichtsschreiber, den das Alterthum hervorgebracht hat; und der gleiche Gegensatz, wie zwischen diesen Häuptern der Historiographie, fand sich, verschiedentlich temperirt, auch im Volke. Es gab Gläubige und Abergläubige, es gab Verständige und Frommgesinnte, es gab leichtsinnige und frevelhafte Verächter alles Götterglaubens und aller Religion. Jene Chresmologen übrigens waren grofsentheils Leute, die gar wenig Anspruch auf die Achtung der Verständigern machen konnten; viele unter ihnen glaubten gewifs selbst nicht an die Dinge, die sie vorbrachten, sondern mifsbrauchten die Leichtgläubigkeit des Volkes, um Geld damit zu ver-

1) S. Bd. I S. 170 f. Von Sibyllen findet sich keine frühere Erwähnung als in einer von Plutarch de Pyth. orac. 6 angeführten Stelle aus Heraklit. Die Vorstellung scheint aus Kleinasien zu stammen. Vgl. Bouché-Leclercq II p. 145 ff.

dienen. Denn sie lieſsen sich für ihre Wahrsagungen bezahlen. 'Geldliebend ist das Volk der Seher immerdar' heiſst es bei Sophokles[1]); Aischylos redet von Lügenpropheten, die bettelnd in die Häuser gehen und ihre Kunst feil bieten[2]), und wir hören von Solchen, die von Land zu Land umherzogen, und das Wahrsagen als ein lucratives Gewerbe trieben[3]). So stellten sie sich denn selbst in die gleiche Kategorie mit den Traumdeutern, die sich mit zwei Obolen bezahlen lieſsen[4]), und andern solchen Personen, die vom Aberglauben lebten, zu denen wir jetzt, auſser den oben erwähnten, die aus dem Siebe, aus Eiern, aus der Hand u. dgl. wahrsagten, noch eine Gattung zu erwähnen haben, die wenigstens eine nicht von Jedermann leicht zu erwerbende Geschicklichkeit besaſsen, durch die sie imponiren konnten, nämlich die sogenannten Engastrimythen oder Bauchredner. Ein solcher, Namens Eurykles, trieb zu Aristophanes Zeit sein Wesen in Athen, und bildete dem Volke ein, daſs, während er selbst den Mund nicht bewegte, ein 307 Dämon aus ihm rede[5]). Nach ihm wurden dann auch Andere, die dieselbe Fertigkeit besaſsen, Euryklesse oder Eurykliden genannt. Später nannte man sie auch Pythone[6]), mit welchem Namen eigentlich der Dämon bezeichnet werden sollte, der in ihnen saſs und sich aus ihnen heraus vernehmen lieſs.

So sehr nun auch die Wahrsager dieser Gattung der verdienten Nichtachtung und dem Spott der Verständigen anheimfielen, so wenig wurde doch der allgemeine Glaube an eine wahre und würdige Mantik dadurch geschwächt. Nicht nur die Orakelheiligthümer, vor allen das delphische, standen fortwährend in Ansehn und wurden sowohl von Staaten als von Einzelnen häufig zu Rathe gezogen, sondern auch die Hieroskopie und andere Zeichendeutung wurde weder bei öffentlichen noch bei Privatangelegenheiten vernachlässigt. Wir haben schon oben erwähnt, wie kein Heer ins Feld rückte, ohne daſs einige Zeichendeuter mitgezogen wären, um dem Feldherrn bei der nothwendigen Opferschau zur Seite zu stehn; wir finden bald einen, bald mehrere, bald selbst das Opfer verrichtend, bald nur die Zeichen in den vom Feldherrn

1) Antig. 1055.
2) Agam. 1154.
3) Herodot IX 95.
4) Aristoph. Wesp. 52.
5) Schol. Aristoph. Wesp. 1019. Suid. und Hesych. u. ἐγγαστρίμυθος. Apostol. VI 46 mit d. Anm. v. Leutsch.
6) Plutarch de def. orac. 9.

verrichteten Opfern kunstmäfsig deutend[1]). Zur Damosia oder dem auf Staatskosten unterhaltenen Gefolge der spartanischen Könige gehörten immer auch einige Manteis[2]), und wie hohen Werth die Spartaner darauf legten, einen berühmten Mantis zu besitzen, lehrt die Geschichte des Eleers Teisamenos, den sie um den Preis ihres angeblich bisher noch nie an Ausländer ertheilten, jetzt aber nicht blofs ihm selbst, sondern auch seinem Bruder zugestandenen Bürgerrechtes gewannen[3]). Dem Mantis Abas, der dem Lysander bei Aigospotamoi zur Seite gestanden, wurde nachher als Zeichen der Anerkennung ein Standbild zu Delphi im Heiligthum des mantischen Gottes errichtet[4]). Auch bei den Verhandlungen der Gerusia sellen Manteis, wenn nicht regelmäfsig, 308 so doch häufig zu Rathe gezogen sein.

In Athen finden wir die drei Collegien der Exegeten[6]), von denen das einflufsreichste, das der πυθόχρηστοι nicht blofs von Privaten, sondern auch von Staatswegen über die Auslegung der oft dunkeln Orakelsprüche, andere wohl auch über Prodigien befragt wurden. Für ein Mitglied jenes Collegiums mag jener Lampon zu halten sein, der zu den zehn Commissarien gehörte, welche mit der Anlage der Colonie Thurioi beauftragt wurden[7]). Sonst findet sich von amtlich angestellten Zeichendeutern in Athen keine sichere Spur. Die Mantik wurde als freie Kunst von Jedem, der sie verstand und sich Vertrauen zu verschaffen wufste, auf eigene Hand geübt, wie es auch in der homerischen Zeit der Fall war[8]); Isokrates erzählt von Einem, den ein befreundeter Mantis in der Kunst unterrichtet und ihm seine Bücher vermacht, mit denen er dann umherziehend das Gewerbe getrieben und sich viel Geld erworben habe[9]); und weil das Gewerbe einträglich war, so wurde es auch, wie andere Gewerbe, vom Staate mit einer Gewerbsteuer belegt, was wir namentlich von Byzanz gewifs wissen, von Athen und andern Staaten als wahrscheinlich annehmen dürfen[10]).

---

1) Vgl. Xenoph. Anab. IV 3, 18. VI 2, 13. 3, 8. Auch Polyain IV 20, wo zugleich ein artiges Beispiel, wie sich erwünschte Zeichen beschaffen liefsen. Ein ganz ähnliches bei Plutarch Apophth. Lak. Agesil. 77.

2) Xenoph. St. d. Lak. 13, 7.

3) Herodot IX 33 ff. Pausan. III 11, 6.

4) Pausan. X 9, 7.

5) Cic. de div. I 43, 95.

6) S. Bd. I S. 468.

7) C. I. A. IV 1 n. 27 b und die Stellen bei Bergk *de reliquiis comoediae Atticae* p. 46 ff.

8) Od. XVII 383.

9) Isokr. Aiginet. 5.

10) Vgl. Böckh *Staatsh.* I² S. 449.

An einigen Orten gab es Geschlechter, die sich vorzugsweise vor andern einen angestammten Beruf zur Mantik zuschrieben, in denen also die Kunst der Zeichendeutung und die dazu erforderliche geistige Begabung als ein erblicher Besitz angesehen wurde, von irgend einem mythischen Ahnherrn auf die Nachkommenschaft übertragen. Solche waren die beiden Geschlechter, denen der Opferdienst in Olympia oblag, die Iamiden, zu welchen der oben erwähnte Teisamenos gehörte, und die Klytiaden [1]. Angehörige des ersteren Geschlechtes gab es aber auch außerhalb Elis, wie in Mantineia, in Kroton, Sybaris, Syrakus und anderswo. Zu einem dritten gleichfalls aus Elis stammenden Geschlechte der Telliaden gehörte der Wahrsager Tellias, der vor den Perserkriegen in Phokis lebte und in einem Kriege gegen die Thessaler den Phokiern von großem Nutzen gewesen sein soll [2]. Auch in Akar- 309 nanien gab es ein mantisches Geschlecht, ohne Zweifel abgeleitet von dem Eponymos des Landes Akarnan, der von Melampus und Amphiaraos, berühmten Sehern der Vorzeit abstammte. Ein akarnanischer Mantis war jener Megistias im Heere bei Thermopylai, der, als Leonidas ihn entlassen wollte, doch lieber bei ihm ausharrte und mit den übrigen Helden den Tod erlitt [3]. Auch der oben erwähnte Amphilytos, der dem Peisistratos weissagte, war ein Akarnane, der aber als Metoike in Athen gelebt zu haben scheint [4]; und Hesiod, dem man auch mantische Gedichte, namentlich eines über Melampus, zuschrieb, soll die Kunst in Akarnanien gelernt haben [5]. Ferner gab es ein oder mehrere mantische Geschlechter zu Telmissos oder Telmessos in Lykien, von denen nicht bloß Einzelne, sondern Alle, auch Weiber und Kinder, als kundige Zeichendeuter galten [6]. Sie rühmten sich von Telmissos, einem Sohn des Apollon und der Tochter des troischen Antenor abzustammen, der von Apollon die Gabe der Weissagung verliehen war [7]. Der bekannteste telmissische Wahrsager ist Aristander, der dem Philipp von

---

1) Böckh *Explic. Pind.* p. 152f. Vgl. Eckermann *Melampus u. sein Geschlecht* S. 122ff.

2) Pausan. X 1, 8.

3) Herodot VII 221, wo er ausdrücklich ein Nachkomme des Melampus heißt. Ein Epigramm des Simonides auf ihn steht Anthol. Pal. VII 677.

4) Akarnane heißt er bei Herodot I 62, ἡμεδαπός bei Platon Theag. S. 124 D, Ἀθηναῖος bei Klem. Alex. Strom. I 132 S. 398, was sich auf die im Text angegebene Art erklären läßt, so daß man nicht nöthig hat, bei Herodot eine Corruptel, Ἀκαρνάν für Ἀχαρνεύς, anzunehmen.

5) Pausan. IX 31, 5.

6) Arrian Anab. II 3, 3. Herod. I 78.

7) Dionys. Chalk. bei Photios u. d. W. (Müller *Frag. hist. Gr.* IV p. 394).

Makedonien und nach ihm dem Alexander diente[1]), und auch als Verfasser von Schriften über Traumdeutung und Prodigien genannt wird[2]). Auch scheinen Telmissier auf ihr Gewerbe im Lande umhergezogen zu sein, und sich vorzüglich mit Traumdeutung befafst zu haben[3]). Endlich auch auf Sicilien zu Hybla gab es ein mantisches Geschlecht, die Galeoten, die ebenfalls von einem Sohn des Apollon abstammen sollten[4]). Die Stadt wird aber ausdrücklich als unhellenisch bezeichnet[5]), 310 und so ist wohl auch der Name nicht griechisch, und berechtigt uns nicht zu der Vermuthung, dafs sie bei ihren Weissagungen sich irgendwie der Eidechsen (γαλεῶται) bedient haben[6]).

11. Die Orakel.

Es bleiben uns nunmehr die namhaftesten Heiligthümer zu betrachten, in welchen von den Priestern oder unter Mitwirkung von Priestern Prophezeiungen unter der Autorität der Gottheit, welcher das Heiligthum geweiht war, ertheilt wurden. Die Griechen nennen solche Orakelanstalten μαντεῖα oder χρηστήρια; der erste Name bezeichnet sie als Sitze der Mantik, der zweite als Orte, wo die Menschen sich des Rathes der Gottheit bedienen können[7]). Der Ausspruch, den der Befragende erhält, heifst ebenfalls μαντεῖον, meist aber χρησμός, und dieser Name wird vorzugsweise, obwohl nicht ausschliefslich, von solchen Orakelsprüchen gebraucht, welche die Gottheit durch den Mund eines begeisterten Propheten ertheilt, und welche in poetischer Form abgefafst zu sein pflegten[8]).

Herodot erzählt, dafs Krösos, als er die Zuverlässigkeit der nam-

---

1) Plutarch Alex. 2. 33. 50. Arrian I 11, 2. III 2, 2 u. öfter.

2) Artemidor Oneir. I 32. III 28. Plin. H. N. XVII 25, 243.

3) Vgl. Aristoph. Telm. bei Steph. Byz. u. d. W. (Fr. p. 1158 Bgk).

4) Steph. Byz. u. d. W. Vgl. Philistos bei Cic. de divin. I 20.

5) Pausan. V 23, 6.

6) Wie Welcker *Alte Denkm.* I S. 410 u. Andere meinen. Hugo Weber *Etymol. Untersuch.* I S. 56 will den Namen auf die bunte Kleidung beziehen.

7) Χρῆσθαι τῷ θεῷ. Daher vom Gotte: ὁ θεὸς χρᾷ. Bei Homer kommt zwar das Verbum in dieser Bedeutung vor, aber weder χρησμός noch χρηστήριον. Dies findet sich zuerst in einem Fragment der hesiodischen Eoien beim Schol. zu Soph. Trach. 1174 (Fr. 80 Göttl.) und in den homerischen Hymnen auf den delischen Apollon 81 u. auf den pythischen 36. 37 u. öfter.

8) Schol. Thukyd. II 8. Dafs aber die Behauptung des Schol. λόγιά ἐστι τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην, χρησμοὶ δὲ οἵτινες ἐμμέτρως λέγονται, grundlos sei, ist ausgemacht.

haftesten Orakel erproben wollte, seine Fragen dem Apollon zu Delphi und zu Abai, dem Zeus zu Dodona, dem Amphiaraos, dem Trophonios, dem branchidischen Gott, den man auch Apollon nannte, bei Milet, und dem Ammon in Libyen vorgelegt habe[1]). Dieser letzte ist von unserer Betrachtung ausgeschlossen; von den übrigen beweist jene Erzählung, dafs sie damals die angesehensten waren. Aber sie waren keineswegs die einzigen; es gab aufser ihnen noch eine Menge anderer, von denen uns freilich gröfstentheils nur die Namen bekannt sind, und es läfst sich denken, dafs von einem oder dem andern vormals existiren- 311 den Orakel auch nicht einmal der Name auf uns gekommen sei. Was über die einzelnen zu sagen ist, ordnen wir am schicklichsten nach den Gattungen, so dafs wir zuerst von denjenigen Orakeln reden, wo die Gottheit ihre Bescheide durch den Mund begeisterter Propheten ertheilte, — wir wollen diese Gattung Spruchorakel nennen — sodann von denen, wo die Gottheit ihre Antwort nur durch Zeichen andeutete, — Zeichenorakel — welche sich wieder in zwei Arten theilen lassen, solche, wo die Zeichen in gewissen Naturereignissen bestehn, die ohne menschliche Vermittelung vor sich gehen, und solche, wo sie durch künstliche Veranstaltungen, wie Würfel und Loose, vermittelt werden. Eine dritte Gattung bilden die Orakel, wo die Gottheit ihre Offenbarungen dem Befragenden durch Traumgesichte oder anderweitige Visionen in ihrem Heiligthum ertheilt; eine vierte endlich diejenigen, wo nicht eine Gottheit, sondern die Seelen verstorbener Menschen befragt werden[2]).

Die Orakel der ersten Gattung oder die Spruchorakel waren, soviel sich erkennen läfst, fast ohne Ausnahme apollinische; unter ihnen

---

1) Herodot I 46.

2) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs die folgende Uebersicht der Orakel keine Vollständigkeit beabsichtigt. Diese würde, wenn auch möglich, doch nutzlos sein. Von vielen Orakeln wissen wir eben nichts, als dafs sie einmal dagewesen. Einige, von denen sich zum Theil nicht sicher entscheiden läfst, zu welcher Gattung sie gehörten, mögen hier beiläufig angegeben werden. Ein Heilorakel der Demeter zu Pharai, wo ein Spiegel an einem dünnen Strick auf die Oberfläche einer Quelle hinabgelassen, dabei gebetet und geopfert, und dann in den Spiegel geschaut wurde, wo man denn sah, ob der Kranke sterben oder genesen würde, erwähnt Pausan. VII 21, 12. Ein Traumorakel des Pan zu Trozen, Paus. II 32, 6. Ein anderes Orakel desselben Gottes auf dem Lykeion in Arkadien, Schol. Theokr. 1, 123. Ein Orakel der Hera Akraia bei Korinth, Strab. VIII S. 380. Ein Orakel des Glaukos zu Anthedon in Boiotien, Pausan. IX 22, 7. Ein Orakel der Erdgöttin zu Olympia, Paus. V 14, 10. Auch zu Aigeira weissagte die Priesterin der Erdgöttin, nachdem sie vorher Stierblut gekostet, Plin. H. N. XXVIII 9, 147.

aber war keines, das sich gröſseren Ansehens und Einflusses erfreut, keines, das länger bestanden hätte, als das Orakel zu Delphi. Nach dem homerischen Hymnus stiftete es der Gott selbst. Er steigt vom Olymp herab und durchwandelt mehrere Länder; in keinem bietet sich ihm ein schicklicher Platz dar, sich ein Heiligthum und Orakel zu gründen, bis er nach Krisa gelangt am Fuſse des Parnaſs. In dieser 312 Gegend beschlieſst er seinen Tempel zu errichten. Er selber legt den Grund; auf ihm führen die Baukünstler Trophonios und Agamedes, Söhne des orchomenischen Königs Erginos, mit Hülfe vieler Menschenstämme den Bau aus, in der Nähe der Quelle, wo zuvor die böse Schlange (δράκαινα), die Nährerin des verderblichen, von der zürnenden Hera geborenen Typhon gehaust und den Menschen Leid zugefügt hatte, bis Apollon sie erlegte. Darin liegt vielleicht eine, freilich mit der Stiftung des Orakels nicht wesentlich zusammenhängende Andeutung von stehenden Gewässern und verderblichen Ausdünstungen, welche der im Frühling mit frischer Kraft wiederkehrende Lichtgott Apollon vernichtet[1]). Nachdem nun der Gott an dieser Stelle sein Heiligthum gegründet, sieht er sich nach Menschen um, die er einsetzen möge, um seines Dienstes zu warten und seine Weissagungen den Sterblichen zu verkünden. Da gewahrt er ein Schiff mit kretischen Männern aus dem minoischen Knossos, die um Handelschaft das Meer befahren. Er verwandelt sich in einen Delphin, springt auf das Schiff, lenkt dessen Lauf nach Krisa, verschwindet dann, und erscheint hierauf den Schiffern am Gestade in Gestalt eines schönen Jünglings, giebt sich ihnen als der Gott zu erkennen, und befiehlt ihnen hier am Strande ihm einen Altar als Delphinios zu errichten. Dann führt er sie auf den Parnaſs, zu seinem dort schon vorhandenen Tempel, wo sie fortan wohnen sollen, und verheiſst ihnen reichlichen Unterhalt durch die Gaben der Menschen, die zu dem Heiligthum wallfahrten und das Orakel befragen werden.

Es leuchtet ein, daſs der Dichter des Hymnus die Absicht hat, einen Zusammenhang des delphischen Orakels mit Kreta darzuthun, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daſs solcher Zusammenhang auch wirklich einst bestanden, daſs von Kreta aus ein bedeutender Einfluſs auf Delphi ausgeübt worden, daſs kretische Ansiedler an der krisaiischen Küste einst Besitzer oder Mitbesitzer des Tempels gewesen, 313 und daſs vielleicht von ihnen ein priesterliches Geschlecht stammte,

1) Vgl. Preller *Gr. Mythol.* I² S. 187 f. Aehnliche physikalische Deutungen stellt zusammen und bestreitet Welcker *Gr. Götterl.* I S. 521 ff.

welches bei der Organisation und Verwaltung des Orakels in vorzüglichem Grade betheiligt war[1]). Daſs aber das Heiligthum selbst von Kreta aus erst gestiftet sei, behauptet nicht einmal der Hymnus, und wenn er auch das Orakel erst mit der Ansiedelung der Kreter entstehen läſst, so dürfen wir doch diese Angabe füglich in Zweifel ziehen, da sie ganz allein steht, und andere Sagen über die Stiftung des Orakels nichts von den Kretern wissen. Nach Aischylos ist die Urprophetin Gaia die erste Besitzerin des Orakels[2]); von ihr bekommt es ihre Tochter Themis, die es dann ihrer Schwester Phoibe überläſst, von welcher es dem Apollon als Geburtstagsangebinde übergeben wird[3]). Man kann darin angedeutet finden, daſs schon vor der Einführung des Apolloncultus der Platz wegen seiner besonderen Naturbeschaffenheit — wovon nachher — zur Weissagung benutzt und Gaia als Orakelgeberin betrachtet sei; man kann aber auch einen Versuch darin finden, zu erklären, wie es gekommen sei, daſs ein Orakel, dessen Eigenthümlichkeit auf der Einwirkung einer tellurischen Kraft beruhte, nicht der Erdgöttin, die doch anderswo auch ihre Orakel hatte, sondern dem himmlischen Lichtgott Apollon gehöre. Themis ist nur eine andere Gestalt der Erdgöttin selbst: die Erde von der ethischen Seite betrachtet, als Quelle und Ursprung nicht bloſs der materiellen Dinge, sondern auch der Regel und gesetzlichen Ordnung, nach welcher die Dinge vor sich gehen. Phoibe, deren nur Aischylos in diesem Zusammenhange gedenkt, scheint von diesem bloſs ihres Namens wegen eingeschoben, um die Uebergabe des Orakels an den ja auch nach ihrem Namen genannten Gott Phoibos Apollon ungezwungen zu erklären, während andere ihn das Orakel der Gaia mit Gewalt entreiſsen lieſsen[4]). Eine Angabe, daſs einst auch Poseidon, und zwar in Gemeinschaft mit Gaia, der Gott der Gewässer mit der Erdgöttin, das Orakel besessen, hat sich ebenfalls erhalten[5]); was ihr von physischer 314

1) Vgl. Schömann *Opusc. ac.* I p. 344f. Welcker *Götterl.* I S. 502f. Schreiber *Apollon Pythoktonos* S. 40ff.

2) Andere nannten statt ihrer die Göttin der Nacht, Schol. Pind. Pyth. Hypothesis, wo damit die Angabe verbunden wird, daſs vom mantischen Dreifuſs zuerst Dionysos orakelt habe. Vgl. dazu S. 309 A. 1. Von einem alten Traumorakel der Erdgöttin zu Delphi, worüber Apollon sich beim Zeus beschwert, und welches dann auf dessen Geheiſs abgestellt sei, redet Eurip. Iph. Taur. 1259ff. Vgl. G. Wolff *üb. d. Stiftung d. delph. Orakels* in *Verhandl. d. Philol. Vers. zu Augsburg* (1862) S. 64.

3) Aischyl. Eumen. zu Anfang.

4) Vgl. Aischyl. Eumen. 5 mit d. Schol.

5) Pausan. X 5, 6. 24, 4.

Speculation oder von geschichtlicher Ueberlieferung zu Grunde liegen möge, müssen wir hier unerörtert lassen. Wir begnügen uns zu sagen, dafs, soviel sich historisch nachweisen läfst, das Orakel zu Delphi nur im Besitz des Apollon gewesen ist[1]), wenn auch im Cult neben ihm eine bevorzugte Stellung dem Dionysos zukam, dem im delphischen Festkalender die drei Wintermonate geweiht waren, während deren Apollon im Lande der Hyperboreer weilend gedacht wurde[2]).

Die physische Eigenthümlichkeit, welche diesen Ort zum Sitz der Weissagung geeignet machte, bestand in einem Erdschlunde, aus welchem kalte Dämpfe emporstiegen, durch die, wer sich ihnen aussetzte, in ekstatische Erregung gerieth. Dieser Erdschlund befand sich auf einem Plateau am südlichen Abhange des Parnafs, mehr als fünfhundert Meter über der Meeresfläche, und von den noch ein paar hundert Meter höheren Kuppen der Phaidriaden und der Hyampeia überragt. Hier war der Tempel erbaut, und zwar so, dafs sein Adyton die Mündung des Schlundes in sich fafste. Der alte, nach der Sage von Trophonios und Agamedes erbaute Tempel bestand bis Ol. 58, 1 (548), wo er abbrannte, und darauf von den Amphiktyonen ein neuer und prachtvollerer hergestellt wurde. Die Unternehmer dieses neuen Baues waren die damals aus Athen verbannten Alkmeoniden, der Baumeister ein Korinther Namens Spintharos. Eine Wiederherstellung des Tempels machte sich, wie schon oben (S. 43) bemerkt, gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts erforderlich, als er durch ein Erdbeben zerstört worden war; und zum zweiten Male nach dem Brande des Jahres 83 v. Chr.[3]). Das Adyton des Tempels war über der Mündung des Erdschlundes erbaut, in den das Wasser einer unweit des Tempels entspringenden Quelle Kassotis eindrang und den begeisternden Hauch emporsandte; über der Oeffnung des Schlundes stand ein hoher Dreifufs; auf diesem ruhte oben ein Becken mit einer kreisförmigen durchbrochenen Scheibe (ὅλμος), über welcher dann wieder ein Sitz für die Seherin angebracht war[4]). Nicht im Adyton selbst, sondern in der ihm vorliegenden Cella stand der Omphalos, ein kegelförmiger weifser Stein, der den Mittelpunkt des Erdkreises bezeichnen sollte, wo einst die vom Zeus aus Ost und West ausgesandten Adler in ihrem Fluge sich begegnet hatten. Darum

1) Vgl. oben das 3. Kapitel des vorigen Abschnittes.

2) Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 686 A. 3.

3) Vgl. Pomtow *N. Rhein. Mus.* LI S. 364 ff.

4) Ueber den delphischen Dreifufs handelt ausführlich Wieseler *Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wiss.* XV S. 221 ff., der übrigens den Omphalos in das Adyton versetzt.

standen zu beiden Seiten des Omphalos goldene Adlerbilder, bis sie im zweiten heiligen Kriege von den Phokiern entführt wurden[1]). Diese Seherin, Pythia, war in früheren Zeiten eine Jungfrau in der Blüthe der Jahre; später, da einst ein Thessaler Echekrates eine jugendliche Pythia entführt hatte, wählte man zu dem Amte betagte Frauenzimmer über funfzig Jahre, die jedoch zur Erinnerung an die frühere Sitte die jugendliche Mädchentracht anlegten[2]). Man erkor sie aus ehrbaren, 315 aber nicht gerade reichen und vornehmen Häusern. Wenigstens zu Plutarchs Zeit war die Pythia eine Tochter armer Landleute, ohne höhere Bildung, doch von untadeliger Herkunft und unbefleckter Jungfrauschaft[3]). In der ältesten Zeit soll, wie Einige angaben, die Pythia nur einmal jährlich den Weissagestuhl bestiegen haben, in dem Monat, den die Delpher Bysios nannten, und der in den Anfang des Frühlings fiel und dem attischen Anthesteriom entsprach[4]). Davon leitete man sogar den Namen des Monats ab; Bysios sollte mundartlich für Pysios stehn und den Fragemonat bedeuten[5]), von demselben Stamme, von dem man fälschlich auch das Heiligthum Pytho benannt glaubte (S. 47). In Plutarchs Zeit wurden monatlich einmal Orakel ertheilt[6]); früher jedoch, da der Glaube an das Orakel und der Andrang der Fragenden gröfser war, waren nur gewisse Tage in jedem Monate als ἀποφράδες oder ungünstige Tage bezeichnet, an denen die Pythia den Tripus nicht besteigen durfte[7]); an den übrigen Tagen durfte sie es, jedoch war vorher eine Zeichenbeobachtung nothwendig, um zu erforschen, ob der Tag ein günstiger (αἰσία) sei[8]). Auch waren damals zwei Pythien

1) Daher heifst bei Pindar Pyth. 4, 4 die Seherin χρυσέων αἰητῶν πάρεδρος. Vgl. dazu die Schol. und Pausan. X 16, 3.

2) Diodor XVI 26. Die Zeit des Echekrates giebt Diodor nicht an; er sagt blofs ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις. Dafs bei Aischylos in den Eumeniden 38 die Pythia hochbejahrt ist, kann natürlich nichts gegen Diodor beweisen, um so weniger, da sich ja denken läfst, dafs die Pythia im Amte alt geworden sei.

3) Plutarch de Pyth. or. 22.

4) Bischoff *de fastis Gr.* p. 351 f.

5) Plutarch quaest. gr. 9.

6) Plutarch a. a. O. Doch sind wohl die Wintermonate ausgenommen zu denken, ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος, Pind. Pyth. 4, 5, weil man da den Gott bei den Hyperboreern weilend dachte.

7) Plutarch Alex. 14.

8) Eurip. Ion 421. In dem homerischen Hymnus auf Hermes 544 ist auch von Auspicien, φωνῇ τ' ἠδὲ ποτῇσι τεληέντων οἰωνῶν, die Rede. Auch vom dodonaiischen Orakel heifst es in einem hesiodischen Fragment (80 Göttl.), dafs man es befrage δῶρα φέρων σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν; und ebenso wird es wohl auch bei allen andern Orakeln gewesen sein.

angestellt, die sich einander ablösten, und eine dritte aufserdem zu etwa nöthiger Aushülfe [1]). Um die Zeichen zu erforschen dienten die Opfer, welche die Befragenden, mit Lorbeer bekränzt, dem Gotte darbrachten, und die deswegen Orakelopfer (χρηστήρια) hiefsen. Die 316 Opferthiere, vorzugsweise Ziegen und Schafe, aber auch andere, wie Stiere und Eber [2]), wurden von den Priestern einer sorgfältigen Prüfung unterworfen, ob sie gesund und fehlerlos und also dem Gotte genehm wären. Fiel das Ergebnifs dieser Prüfung nicht befriedigend aus, so galt dies als ein Zeichen, dafs es dem Gotte nicht gefalle, an diesem Tage Orakel zu ertheilen. Waren die Zeichen günstig, so betrat die Pythia, nach vorbereitenden Waschungen und Reinigungen [3]), das Adyton, trank aus der Quelle Kassotis, nahm Lorbeeren in den Mund [4]), und bestieg den mantischen Sitz auf dem Dreifufs. Ein Priester, der sog. Prophet [5]), begleitete sie, und stellte sich neben den Tripus. Die Befragenden wurden nach einer durchs Loos bestimmten Reihenfolge zugelassen, insofern nicht Einzelnen die Promanteia oder das Vorrecht ertheilt war, aufser der Reihe und vor andern berücksichtigt zu werden [6]). Sie hatten ihre Fragen nicht unmittelbar an die Pythia selbst zu richten, sondern an einen der Propheten [7]) entweder mündlich oder schriftlich, durch welchen sie dann der Pythia vorgetragen wurden. Der Antwort warteten sie, wie es scheint, in einem an das Adyton anstofsenden Gemach [8]). Die Pythia wurde nun durch

1) Plutarch d. def. orac. 8.

2) Eurip. Ion 228. Plutarch de def. or. 49. 46.

3) Plutarch de Pyth. or. 6 erwähnt Räucherungen mit Lorbeer und Gerstengraupe.

4) Lukian bis accus. 21.

5) Ein Prophet ist bei Herodot VIII 36 und Plut. de def. or. 51. Aber Ailian N. G. X 26 und Plutarch selbst anderswo, qu. gr. 9, spricht im Plural, und die Zweizahl der Propheten stände fest, wenn ihre Identität mit den Priestern des Apollon sich bestätigen sollte (S. 48). Aus Eurip. Ion 46 Δελφῶν ἀριστεῖς, οὓς ἐκλήρωσεν πάλος ist über die Zahl nichts zu entnehmen, da es möglich ist hier auch an die a. a. O. erwähnten Hosier zu denken, die aus den berechtigten Familien durchs Loos ernannt sein mögen. Auch der Prophet oder die Propheten mögen durchs Loos — natürlich aus einer designirten Anzahl Befähigter — erwählt sein, wie von dem Propheten des didymaiischen Apollon Inschriften aus römischer Zeit zeigen, C. I. G. 2884. 2880.

6) Herod. I 54. Demosth. Phil. III 31. παραπρ. 327. Plut. Perikl. 21. Oefter auf delphischen Ehrendecreten, Collitz *Gr. Dialektinschr.* II n. 2582 ff. Die von den alten Grammatikern (Phot. u. d. W. Lex. Seguer. 289, 18) gegebene Erklärung rechtfertigt Legrand *Rev. d. ét. gr.* XIII p. 281 ff.

7) Daher fragt Xuthos bei Eurip. Ion 413 zuerst τίς προφητεύει θεοῦ;

8) Vgl. Plutarch de def. or. 50 mit Ulrichs *Reisen und Forsch.* I S. 81; anders Wieseler *Jahrb. f. Philol.* LXXV S. 689, für den Herod. VII 140 nicht beweist.

die aus dem Erdschlunde aufsteigenden Dünste in einen ekstatischen Rausch versetzt, und sprach, was ihr jetzt als Eingebung des Gottes 317 vor die Seele trat, bald in einzelnen abgebrochenen Lauten, bald in deutlichen zusammenhängenden Worten aus. Was sie aussprach, wurde von dem neben ihr stehenden Propheten aufgefaſst und darauf in metrische Form gebracht. Diese war in der Regel der Hexameter; erst in späterer Zeit wandte man auch elegisches Maſs oder jambische Trimeter an, begnügte sich auch bisweilen mit der Prosa[1]). Daſs aber die Ekstase der Pythia ein höchst angreifender und mitunter auch lebensgefährlicher Zustand gewesen sei, läſst sich namentlich aus einem von Plutarch[2]) berichteten Beispiele schlieſsen. Nachdem die Pythia schon durch den auffallend rauhen Ton ihrer Stimme eine über das gewöhnliche Maſs hinausgehende Aufregung verrathen, stürzte sie endlich mit heftigem Geschrei vom Tripus herunter zum Ausgange des Gemaches, so daſs nicht bloſs die in der Nähe befindlichen Befragenden, sondern auch der Prophet und die anwesenden Hosier erschreckt davon flohen. Als sie aber nach einiger Zeit sich ermannten und zu der Pythia hinein gingen, fanden sie sie gänzlich ihrer Sinne beraubt, und nach wenigen Tagen gab sie den Geist auf. Der gläubige Berichterstatter findet die Ursache freilich darin, daſs man an jenem Tage, nachdem man nur mit Mühe scheinbar günstige Opferzeichen erzwungen, die Pythia wider ihren Willen den Tripus zu besteigen genöthigt habe.

Fragen wir nun aber, von welcher Art denn eigentlich die Offenbarungen der Pythia gewesen, ob verständliche und zusammenhängende Aussprüche, oder nur abgerissene unzusammenhängende Worte und Ausrufungen, so berechtigen uns unsere Quellen zu der Antwort, daſs beides, bald das eine bald das andere, stattgefunden habe[3]). Im ersteren Falle konnte der Prophet, welcher den Fragenden die Antwort mit- 318 theilte, sich darauf beschränken, ihnen die herkömmliche poetische Form zu geben oder geben zu lassen; im zweiten Fall, der gewiſs der

---

1) Vgl. G. Wolff zu Porphyr. p. 69 ff. Ein iambisches Orakel schon aus Kyros Zeit hat Herod. I 174. 2) De def. or. 51.

3) Angaben wie die herodotischen, nach welchen die Pythia den Fragenden gleich beim Eintritt in das Megaron ihre Bescheide in regelrechten Hexametern entgegenruft, sind nicht buchstäblich zu nehmen, Herod. I 47. 65. V 92 β. VII 140 f. Daſs auf die Darstellung bei Heliodor Aith. II 26 f. 35 gar nichts zu geben ist, braucht kaum erinnert zu werden. Aber auch Euripides im Ion hat sich offenbar nicht genau an die wirklich bestehende Ordnung gebunden. Strabon IX S. 419 redet von Dichtern im Dienste des Orakels, die die unmetrischen Aussprüche in Verse brachten. Vgl. auch Plutarch de Pyth. or. 25.

häufigste war, kam es darauf an, den Aussprüchen einen Sinn abzugewinnen, der sich in zusammenhängende Rede bringen liefs, und hier konnte es nicht fehlen, dafs ein Sinn vielmehr hineingelegt als ausgelegt wurde. Dabei konnten immerhin die Propheten und wer sonst damit zu thun hatte, in gutem Glauben handeln; sie konnten sich selbst überzeugt halten, dafs der Gott durch den Mund der Pythia wirklich das habe sagen wollen, was sie ihn sagen liefsen. War das auch Täuschung, so war es doch keine absichtliche und bewufste Täuschung, die als klug ersonnene Lüge zu schelten wäre, sondern es war eine Täuschung, in der sie selber befangen waren. Wie leicht es Auslegern — und Ausleger sollten sie ja sein — begegnen kann, in die Worte, die sie auszulegen haben, etwas hineinzutragen, was in Wahrheit nicht darin liegt, lehrt ja die Geschichte der Auslegung alter und neuer Zeit zur Genüge. Es ist den gepriesensten Männern, frommen Leuten von Profession, an deren Wahrheitsliebe zu zweifeln nicht erlaubt ist, nicht allzu selten widerfahren, dafs sie, in irgend einem dogmatischen System oder Vorurtheil befangen, in dieser oder jener Schriftstelle einen Sinn gefunden haben, den kein Unbefangener darin zu finden vermag. Die Priester und Propheten des delphischen Heiligthums hatten nun auch ihre bestimmten Ansichten von den Göttern und den göttlichen Dingen, so zu sagen ihre dogmatische Theologie, sie hatten ihr bestimmtes Urtheil über das, was dem göttlichen Rechte (θέμιστες) gemäfs oder nicht gemäfs sei, sie hatten dabei oft auch sehr genaue Kenntnifs von den Personen, die das Orakel befragten, und von den Verhältnissen, auf welche die Fragen sich bezogen. Von solchen Voraussetzungen ausgehend und auf solche Kenntnisse gestützt unternahmen sie es, die unklaren und verworrenen Aeufserungen der Pythia nach bestem Wissen und Gewissen zu deuten, und brachten auf diese Weise oft Antworten heraus, die sie in gutem Glauben als Antworten des Gottes verkündigen mochten, und die wenigstens nicht Ausgeburten eines schlauen und gottlosen Betruges, sondern Ergebnisse der Ueberzeugung frommer und einsichtsvoller, wenn auch irrgläubiger Männer waren. Erwiesen sich ihre Bescheide nachher als irrig, so war es ja wohl denkbar, dafs auch solche dennoch wirklich von dem Gotte veranlafst sein könnten, der 319 nur würdigen Fragern die Wahrheit zu offenbaren geneigt wäre, Unwürdige aber, wenn sie trotz abmahnender ungünstiger Zeichen sich an ihn drängten, durch täuschende Antworten für ihre Zudringlichkeit strafte [1]).

1) So etwas wird in dem homerischen Hymnus auf Hermes 546 ff. angedeutet.

Sehr häufig übrigens waren die Antworten dunkel und räthselhaft, und sprachen in vieldeutigen und bildlichen Ausdrücken, die selbst wieder einer Auslegung bedurften, um die man sich denn an einen Exegeten wenden mochte[1]); aber wir halten uns doch nicht für berechtigt, dergleichen Antworten unbedingt und ohne Ausnahme nur als Beweise kluger und vorsichtiger Berechnung anzusehen, wodurch man verhüten wollte, dafs dem Orakel auf keinen Fall ein Irrthum nachgewiesen werden könnte[2]). Vielmehr die Priester selbst waren der Meinung, dafs die Gottheit ihre Offenbarungen den Menschen nicht immer unverhüllt und geradezu, sondern in räthselhafter Weise zu Theil werden liefse, um sie dadurch zu eigenem weiteren Forschen zu nöthigen, oder auch, weil Zukünftiges bestimmt vorherzuwissen den Menschen nicht fromme. Und gröfstentheils wurden jene räthselhaften Antworten auch nur denen ertheilt, die vorwitzig nach Zukünftigem fragten; wenn aber die Frager, wie es am häufigsten der Fall war, sich um Rath und Entscheidung in Fällen zweifelhaften Rechtes oder schwankender Entschlüsse an den Gott wandten, so pflegten auch die Antworten bestimmt und deutlich genug zu sein. Bei alledem ist aber nicht zu leugnen, dafs sich Beispiele von Betrug schon in ziemlich früher Zeit finden. Ob die Aufforderungen des Orakels an die Spartaner, Athen von der Tyrannis der Peisistratiden befreien zu helfen[3]), hieher gehören, lassen wir dahin gestellt; aber von dem Bescheide, durch welchen Demaratos für einen Bastard erklärt und von der Thronfolge in Sparta ausgeschlossen wurde, gestanden nachher die Priester selbst ein, dafs er falsch sei, und dafs die Pythia sich durch Bestechung von einem Gegner des Demaratos dazu habe verleiten lassen[4]). Auch Ly- 320

1) Pausan. X 10, 7. Cic. de div. I 51, 116. Es scheint, dafs es bei den Orakeln selbst angestellte Exegeten gegeben habe; und so stellte auch der lukianische Alexandros solche bei seinem Orakel an, s. Alex. 23 und 49. Andrer Art sind die in den Listen des olympischen Cultpersonals (S. 55) aufgeführten ἐξηγηταί, da mit dieser Bezeichnung die andere περιηγηταί wechselt. Petersen *d. heilige Recht der Gr.* S. 55 glaubt aus Pausanias I 34, 4 auch einen Exegeten des amphiaraischen Orakels zu Oropos nachweisen zu können. Aber der dort genannte Iophon aus Knosos war doch wohl nur ein knosischer Exeget, der eine Schrift verfafst hatte, in welcher etwas über Amphiaraos vorkam. Vgl. Wolff zu Porphyr. S. 44.

2) So urtheilt freilich Lukian Göttergespr. 16, 1, und viele Neuere. Richtiger schon Jacobs *Vermischte Schr.* III S. 356 ff.

3) Herod. V 63.

4) Herod. VI 66. Die Pythia wurde abgesetzt; vielleicht wurde sie nur vorgeschoben und mufste büfsen, was die Priester verschuldet hatten. Uebrigens ist aus den Erzählungen von Bestechungen der Pythia doch wohl zu schliefsen nicht allein,

sander soll versucht haben für seine Pläne zur Aenderung der spartanischen Verfassung die Mitwirkung des Orakels durch Bestechung zu erkaufen, was ihm indessen nicht gelang[1]). In der späteren Zeit des Unglaubens und der Irreligiosität kam ähnliches immer häufiger vor, und wir mögen unbedenklich annehmen, dafs es auch unter der delphischen Priesterschaft Freigeister und Ungläubige gab, die den Spruch *mundus vult decipi* in ihrem Interesse zu befolgen kein Bedenken trugen. Aber in den besseren Zeiten die Orakel für Anstalten des Priestertruges zu halten verbietet uns die Achtung, mit welcher auch denkende Männer, wie Sokrates, gegen sie erfüllt waren; ja selbst die christlichen Bekämpfer des Heidenthums stellen meistens die Orakelpriester nicht als schlaue Betrüger dar, die wissentlich und absichtlich auf Täuschung der Menschen ausgegangen, sondern es haben wirklich die Heidengötter durch den Mund ihrer Priester gesprochen; diese Heidengötter sind aber Dämonen, abgefallene Engel, die die Menschen berücken, die Priester haben nicht betrogen, sondern sind selbst betrogen worden[2]).

321 Ueber den Einflufs, den das Orakel in seinen besseren Zeiten ausgeübt, ist schon an einer anderen Stelle (S. 46) gesprochen. Von den mancherlei Orakelsprüchen, die hier und da von den Geschichtschreibern, namentlich von Herodot, berichtet werden, ist ohne Zweifel nur ein geringer Theil echt, d. h. wirklich von dem Orakel ausgegangen; die meisten sind später erdichtet worden von Leuten, die darauf ausgingen, den Glauben an die Orakel zu stützen. Ob und in welchem Mafse die Priester selbst an diesen Erdichtungen theilgenommen, ist unmöglich zu entscheiden[3]). So sehr übrigens das delphische Orakel auch von seinem früheren grofsen Ansehn und Einflufs verlor, ganz in

---

dafs man Zeit und Mittel haben mufste, sich, bevor sie den Tripus bestieg, mit ihr zu verständigen, sondern auch dafs dann ihre erkauften Aussprüche nicht dunkel und unverständlich sein mufsten.

1) Ephoros bei Plutarch Lys. 25. Diodor XIV 13.

2) Vgl. besonders die gegen Van Dale und Fontenelle gerichtete Schrift von P. Baltus *Réponse à l'histoire des oracles* etc. (Strafsb. 1708) und *Suite de la réponse* (ebda 1708). Auch Oinomaos, der Kyniker zur Zeit Hadrians, richtete in seiner Schmähschrift gegen die Orakel, aus der Eusebios im 5. B. der Praep. ev. Auszüge giebt, seine Vorwürfe nicht gegen die Priester, sondern gegen den Apollon und die andern Götter selbst, obgleich Eusebios c. 21 sagt, er habe die Orakelsprüche für Betrügereien γοήτων ἀνδρῶν πλάνας καὶ σοφίσματα ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πολλῶν ἐσκευασμένα erklärt. Wenn er das that, so mufs freilich die Fassung seiner Vorwürfe, wie wir sie in den Auszügen finden, nur als uneigentliche Redeform angesehen werden.

3) Vgl. Benedict *de oraculis ab Herodoto commemoratis* (Bonn 1871).

Mifskredit kam es nie. Sein Ansehn fiel und hob sich wieder je nach den Umständen und den Schwankungen der öffentlichen Meinung, die wir heute mit Hülfe inschriftlicher Denkmäler noch besser nachzuweisen im Stande sind[1]). Wenn auch zeitweilig das Orakel verstummte, erlebte es doch besonders nach Wiederherstellung des Apollontempels durch Kaiser Domitian ein Zeitalter bescheidener Nachblüthe, das in den pythischen Schriften des Plutarch auch litterarischen Ausdruck gefunden hat. Ob Pausanias, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Sehenswürdigkeiten von Delphi beschrieben hat, das Orakel noch in Thätigkeit fand, läfst sich seinen Worten[2]) nicht mit Sicherheit entnehmen. Einen letzten vergeblichen Versuch, diese wie andere Orakelstätten zu neuem Leben zu erwecken, machte Kaiser Julian[3]).

Unter den übrigen apollinischen Orakeln ist keines, dessen Ruhm dem delphischen näher gekommen wäre, als das des didymaiischen Apollon in der Nähe von Milet, dem das Geschlecht der Branchiden vorstand. Der Name des Geschlechtes wird von einem mythischen Ahnherrn Branchos hergeleitet, einem Lieblinge Apollons, den dieser selbst zu einem Propheten geweiht und ihm Kranz und Stab übergeben hatte. Was sonst noch von Branchos und seiner Herkunft gefabelt wird[4]), verräth unverkennbar das Bestreben, das Branchidenorakel mit dem delphischen in eine Art von genealogischem Zusammenhang zu bringen. Wenn aber seine Entstehung in die ältesten Zeiten versetzt 322 wird[5]), so fragt sich, ob der Cult nicht ursprünglich unhellenischen Ursprungs gewesen ist. Es läfst sich denken, dafs ein Gott, in dem die Griechen ihren Apollon wiederfanden, an der kleinasiatischen Küste lange vor der Zeit verehrt wurde, in der die ionischen, aiolischen und dorischen Colonien von Hellas aus hier gegründet wurden, und bei der im Wesen des Polytheismus begründeten Geneigtheit der Griechen, die fremden Götter als nicht wesentlich verschieden von den ihrigen anzuerkennen und ihre Culte aufzunehmen, war es natürlich, dafs sie auch den Branchidengott und sein Heiligthum respectirten und sich aneigneten.

1) Homolle *Bull. de corr. Hell.* XX p. 702ff.

2) Paus. X 24, 5.

3) S. Julian bei Kyrill. VI S. 198 C. Theodoret III 16. Kedren. I S. 532 Bonn., wo auch die angeblichen letzten Worte des Orakels. Vgl. G. Wolff *de novissima oraculorum aetate* (Berl. 1854) p. 9.

4) Zusammengestellt von Schönborn *über das Wesen des Apollon* (Berl. 1854) S. 49ff.

5) Dafs das Branchidenheiligthum älter gewesen als die ionische Niederlassung, sagt Pausan. VII 2, 6. Dagegen Soldan *Zeitschr. f. d. Alterth.* 1841 S. 545ff.

Ueber die Art der Orakelgebung ist nichts Genaueres bekannt; nur soviel erfahren wir, dafs es hier eine Quelle gab, deren Wasser mantische Ekstase bewirkte, und wenn auf einen späteren Gewährsmann Verlafs ist, dafs eine Priesterin, durch Trinken oder durch Einathmen des aus der Quelle aufsteigenden Gases begeistert, auf einer radförmigen Scheibe sitzend und einen Stab in der Hand haltend weissagte[1]), deren Sprüche dann ein Prophet, wie zu Delphi, den Fragenden mittheilte[2]). Als kurz vor dem ersten Perserkriege die Ionier sich gegen Darius empört hatten und Milet belagert wurde, fiel mit der Stadt auch das Heiligthum den Persern in die Hände und wurde geplündert und in Brand gesteckt[3]). Die Branchiden selber lieferten ihnen die Tempelschätze aus und verliefsen darum aus Furcht vor einer Ahndung ihres Verraths die Heimath und wanderten nach dem inneren Asien aus, wo sie in Sogdiana angesiedelt wurden[4]). Der Tempel wurde später von den Milesiern wieder aufgebaut, aber nie ganz vollendet. Auch das Orakel lebte wieder auf, wie es heifst, zur Zeit Alexanders des Grofsen, von dessen Nachfolgern namentlich die Seleukiden sich dem Heiligthume günstig erwiesen, und bestand noch zur Zeit des Jamblichos, oder wer sonst der Verfasser des Buches über die ägyptischen Mysterien ist, zu Anfang des vierten Jahrhunderts[5]).

Dafs auch das Orakel des Apollon zu Abai in Phokis zu Kroisus Zeit zu den angesehensten gehört habe, beweist die oben erwähnte 323 Erzählung Herodots, der auch der Reichthümer des Heiligthums und seiner vielen mit Weihgeschenken angefüllten Thesauren gedenkt[6]). Pausanias redet von dem Orakel nur als von einem vormaligen. Es bestand damals schon lange nicht mehr, obgleich noch ein Tempel des

---

1) Jamblich. de myst. III 11. Die Quelle nennt schon Kallisth. bei Strab. XVII S. 814, eine προφῆτις Demon bei Schol. Aristoph. Plut. 1002 verglichen mit Zenob. V 80.

2) Des durchs Loos erwählten Propheten ist schon oben S. 322 A. 5 gedacht worden. Auf andern Urkunden aus römischer Zeit wird er zur Datirung nach dem ersten Priester des Apollon, dem στεφανηφόρος, und vor den Schatzmeistern genannt, vgl. Gelzer *de Branchidis* (Leipz. 1869) p. 32ff.

3) Herodot VI 18f.

4) Strab. XIV S. 634 u. XI S. 518, der aber ebenso wie Pausan. I 16, 3. VIII 46, 3 darin irrt, dafs er die Zerstörung des Tempels erst unter Xerxes setzt. Denn dafs nicht mit O. Müller u. A. an eine zweimalige Zerstörung zu denken ist, zeigen besonders Strabons Worte ἐνεπρήσθη — καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα ἱερά, verglichen mit Herod. VI 25. 32. Damit ist zugleich eine vielverhandelte Controverse der älteren Künstlergeschichte erledigt, vgl. zuletzt Overbeck *Gesch. d. gr. Plast.* I[4] S. 290. 287.

5) Wolff *de noviss. or. aet.* p. 11.

6) Herodot VIII 33.

Apollon dort war, vom Kaiser Hadrian neben der Stelle des früheren, zuerst von Xerxes, dann von den Thebanern im phokischen Kriege zerstörten erbaut[1]).

In Boiotien[2]) gab es ein Orakel des Apollon bei Akraiphia am Berge Ptoon, im thebanischen Gebiet, wo der Gott seine Antworten durch den Mund eines Priesters (προφήτης) ertheilte, dessen Worte durch ihm zugeordnete Thebaner aufgezeichnet wurden. Als im zweiten Perserkriege ein Abgesandter des Mardonius Namens Mys aus Europos in Karien ihn befragte, so antwortete er in barbarischer Sprache; die Begleiter des Mys verwunderten sich höchlich über die unverständliche Rede, Mys aber erkannte sie für karisch[3]). Dafs das Orakel nur bis zu der Zerstörung Thebens durch Alexander bestanden habe, hat man früher dem Pausanias[4]) mit Unrecht geglaubt. Denn mit Hülfe der Inschriften, die sich in den aufgedeckten Resten des Heiligthums gefunden haben, läfst sich sein Fortbestehn auch in den folgenden Jahrhunderten bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit verfolgen[5]). Als ersten Propheten soll Apollon den Teneros, seinen Sohn von der Nymphe Melia eingesetzt haben[6]). Ein anderes Orakel Apollons in Boiotien war einst zu Tegyra, wo nach dortiger Sage der Gott auch geboren sein sollte. Wir hören, dafs zur Zeit des zweiten Perserkrieges der Prophet des tegyraiischen Orakels den Sieg der Griechen vorherverkündigt habe. Zu Plutarchs Zeiten bestand es nicht mehr[7]). Ein drittes apollinisches Orakel war zu Eutresis zwischen Thespiai und Plataia, einst angesehen, nachher verschollen[8]). Ebenso zu Hysiai, wo ein heiliger Brunnen die Trinkenden in mantische Ekstase versetzte[9]). Auch zu Theben in dem Heiligthum des ismenischen Apollon wurde geweissagt. Die Weissagung erfolgte in älterer Zeit aus den Opferzeichen 324

---

1) Pausan. X 35, 1 ff.

2) Ueber den Reichthum Boiotiens an Orakeln, woher es von Dichtern πολύφωνος genannt worden, s. Plutarch d. def. or. 5.

3) Herodot VIII 135. Brunn *Sitzungsber. d. bayr. Ak. d. W.* 1871 S. 528 vermuthet einen Zusammenhang des ptoischen Orakels mit dem branchidischen im karischen Sprachgebiet.

4) Pausan. IX 23, 6.

5) Vgl. Holleaux *Bull. d. corr. Hell.* XIV p. 23 f. und I. G. Sept. I n. 2712 Z. 60.

6) Strab. IX S. 413 mit Pindars Bruchstück n. 102 Bgk. Vgl. Pausan. IX 10, 5. Tzetzes zu Lykophr. 1211.

7) Plutarch Pelop. 16. de def. orac. 5.

8) Steph. Byz. u. d. W.

9) Pausan. IX 2, 1.

oder der Opferflamme auf dem aus Asche gebildeten Altar[1]), von dem Apollon auch als Σπόδιος bezeichnet wurde. Wenigstens seit dem letzten Theile des fünften Jahrhunderts gab der Prophet aus göttlicher Begeisterung seine Offenbarungen, welche ebenso wie die der Pythia in Verse gebracht wurden[2]). Dafs in noch späterer Zeit ebendort eine Art von Weissagung durch vorbedeutende Schicksalsstimmen, φῆμαι oder κληδόνες, geübt worden, ist schon oben (S. 302) erwähnt.

In Argos hatte man ein Orakel im Tempel des Apollon δειραδιώτης, d. h. des Apollon an der Höhe, von seiner Lage am Fufs der Akropolis. Die Weissagung geschah durch eine Prophetin, die sich in jungfräulicher Keuschheit halten mufste. Allmonatlich wurde ein Schaflamm geopfert; die Prophetin kostete von dem Blute, und wurde dann von mantischer Begeisterung ergriffen. Im Uebrigen dürfen wir uns vorstellen, dafs es ähnlich wie zu Delphi hergegangen sei. Denn das Orakel war von dort aus gestiftet. Es bestand noch zur Zeit des Pausanias in Wirksamkeit[3]). Einer Prophetin des lykeiischen Apollon zu Argos gedenkt Plutarch in der Geschichte des Pyrrhos[4]); sonst wird ihrer nicht erwähnt, und es ist möglich, dafs Plutarch den lykeiischen Apoll mit dem Deiradiotes verwechselt habe.

Dafs auch auf der Insel Euboia einst ein Apollonorakel bestanden, wird von Strabon bezeugt[5]). Näheres darüber ist nicht bekannt, und selbst der Name des Ortes, wo es sich befand, und der Beiname, unter welchem Apollon hier verehrt ward, sind unsicher[6]).

Zahlreiche apollinische Orakel gab es in Kleinasien, wo wir schon oben das berühmte der Branchiden gefunden haben. Uralt und nicht unberühmt war auch das Orakel zu Klaros bei Kolophon, dessen Stiftung die Griechen der Manto, einer Tochter des Teiresias zuschrieben[7]). Strabon redet von ihm als von einem ehemaligen; doch wird es auch 325 nach seiner Zeit noch mehrmals als bestehend erwähnt, und es scheint noch bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts bestanden zu

1) Herodot VIII 134 ἱροῖσι χρηστηριάζεσθαι. Philoch. im Schol. Sophokl. Oid. Tyr. 21 (Fr. 197 Müll.) διὰ τῶν ἐμπύρων ἐμαντεύοντο. Sophokles selbst redet von der μαντεία σποδὸς Ἰσμηνοῦ, die von dem Aschenaltar des Ἀπόλλων Σπόδιος bei Pausan. IX 11, 7 nicht zu scheiden ist. Vgl. Holleaux a. d. S. 302 A. 4 a. O.

2) Dies läfst sich aus Plutarch Lysand. 29 und Diodor XVII 10 schliefsen.

3) Pausan. II 24, 1.

4) Plut. Pyrrh. 31 a. E.

5) Strab. X S. 445.

6) Vgl. Steph. Byz. u. Κορόπη. Schol. Nikand. Ther. 614.

7) Pausan. VII 3, 1. Schol. Apoll. Rh. I 308.

haben[1]). Die Weissagung geschah durch einen Propheten, der aus bestimmten zu Einem Geschlechte gehörigen Familien der Umgegend, meistens aus Milet, berufen wurde. Er hörte nur Zahl und Namen der Befragenden, dann stieg er in eine Grotte, trank aus einer dort fliefsenden Quelle, und gab darauf seine Antworten, und zwar in Versen, obgleich er, wie versichert wird, sehr häufig ein ganz ununterrichteter Mann war[2]). Die aufregende Wirkung der Quelle war aber der Gesundheit nachtheilig, so dafs die Propheten gewöhnlich nicht lange lebten[3]). Erwähnt werden ferner Apollonorakel zu Adrasteia in Troas, zwischen Priapos und Parion, und zu Zeleia in derselben Gegend, die aber beide zu Strabons Zeit nicht mehr bestanden[4]). Ein Orakel des thymbraiischen Apollon, ebenfalls in dieser Gegend, läfst sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen[5]). In Karien am Maiander lag die Hiera Kome mit einem angesehenen Apollontempel und Orakel, wo der Prophet in Versen sprach[6]). Sicher bezeugt sind auch die Orakel zu Grynion in der Nähe von Smyrna[7]) und zu Telmessos, einer karischen Stadt, in der die Weissagekunst überhaupt in hoher Blüthe stand[8]).

In Kilikien gab es zu Seleukeia ein Orakel des sarpedonischen Apollon[9]), wohl ihm gemeinsam mit seiner Schwester Artemis, von der Strabon sagt, dafs sie in Kilikien unter dem gleichen Beinamen verehrt wurde, und ein Orakel hatte, wo begeisterte Seher prophezeiten[10]). Ein Orakel Apollons ist auch in der kilikischen Stadt Mallos anzunehmen[11]). — In Lykien bei der Stadt Kyaneai war ein Orakel des

1) Strab. XIV S. 642. Buresch *Klaros* (Leipz. 1889) S. 39 ff.

2) Tacit. Ann. II 54, der aber dem Priester des Apollon zuschreibt, was Sache des Propheten war. Denn dafs beide verschieden waren, zeigen die Inschriften bei Haussoullier *Rev. d. phil.* XXII p. 257 ff. Der kolophonische Dichter Nikander war wohl Priester des klarischen Apollon ἐκ προγόνων τὴν ἱερωσύνην δεξάμενος, wie der alte Biograph angiebt, nicht Prophet. Ueber das Local vgl. Schuchhardt *Mitth. d. d. arch. Inst. zu Athen* XI S. 429 ff.

3) Plin. H. N. II 103, 232.

4) Strab. XIII S. 588.

5) Klausen *Aeneas u. d. Pen.* S. 185 ff.

6) Liv. XXXVIII 13, 1. Nach Müller *Dor.* I² S. 261 wäre es nicht verschieden von Hylai, dessen Apollondienst von Pausan. X 32, 6 und vielleicht Athen. XV 13 S. 672 E erwähnt wird.

7) Strab. XIII S. 622. Steph. Byz. u. d. W. Vgl. Immisch *Klaros* (Leipz. 1889) S. 148 ff., der durch Buresch a. a. O. S. 70 f. nicht widerlegt ist.

8) Cic. de divin. I 41, 91. Klemens Al. Strom. I S. 334. Das apollinische Orakel daselbst kennen wir jetzt aus *Inscr. of the Brit. Mus.* n. 896.

9) Diodor XXXII 11. Zosim. I 57.

10) Strab. XIV S. 676. 11) Ders. S. 675.

326 Apollon Thyrxeus[1]), und die Weissagung wurde hier durch eine heilige Quelle vermittelt, in die Einer hineinschaute und die verlangte Offenbarung durch das, was er hier erblickte, bekam. Ob der Priester, etwa nach gewisser Vorbereitung in begeisterte Stimmung versetzt, oder der Befragende selbst in die Quelle geschaut habe, erfahren wir nicht. Bekannter ist das Apollonorakel zu Patara. Hier wurde die Priesterin oder Prophetin (ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ) zur Nachtzeit in den Tempel eingeschlossen, wo der Gott sie heimsuchte und ihr seine Offenbarungen mittheilte[2]). Dies Orakel scheint noch zur Zeit des Grammatikers Servius, also zu Anfang des 5. Jahrh. bestanden zu haben. Aber es war nicht immer eine Prophetin dort, was vielleicht mit der Meinung zusammenhing, dafs auch der Gott nur zeitweilig, nämlich in den Wintermonaten, Patara besuche[3]). In den übrigen Jahreszeiten ruhte also das Orakel. Sommers, meinte man, weilte der Gott vorzugsweise auf seiner Geburtsinsel Delos. Ein Orakel auf dieser kannte aber erst die spätere Zeit[4]), während man früher nur von einem prophetischen Sohne des Apollon Anios wufste[5]).

Unter den Zeichenorakeln gebührt der erste Platz dem Orakel des Zeus zu Dodona in Epeiros. Die älteste Erwähnung des dodonaiischen Zeus und seines Orakels finden wir bei Homer[6]), bei welchem Achilleus den Gott anruft: 'Herrscher Zeus, der du waltest in der stürmereichen Dodona, wo die Sellen umher wohnen, deine Hypopheten, die ihre Füfse nicht waschen, und ihr Lager auf dem Erdboden haben.' Wo aber dieses von Achilleus gemeinte Dodona zu suchen sei, darüber waren im Alterthum und sind unter den Neueren die Ansichten ver-327 schieden[7]). Einige versetzten es nach Thessalien, in die Nähe der Heimath des Achilleus, und wollten, dafs von hier aus das epeirotische

1) Pausan. VII 21, 13. Ueber die Stadt Kyaneai, die Einige, wie Klausen *Encykl. d. W. u. K.* III 4 S. 320 u. Hermann *Gottesd. Alterth.* § 40, 23, mit den kyanischen Inseln verwechselt haben, s. Plin. H. N. V 27, 101. C. I. G. n. 4288. 4303[h] mit d. Add. Den dunklen Beinamen des Gottes glaubt Welcker *Götterl.* II S. 339 als den jugendlich schlanken deuten zu können.

2) Herodot I 182.

3) Serv. zu Verg. Aen. IV 143.

4) Vgl. Lukian bis acc. 1. Serv. a. a. O. Lucan Phars. VI 425. Vergil Aen. III 90. Himer. XVIII 1. Theodoret K. G. III 21. Wolff a. a. O. p. 17f.

5) Vgl. Preller-Robert *Mythol.* I S. 284 A. 2.

6) Il. XVI 233.

7) Vgl. Strab. VII S. 329. Steph. Byz. u. Δωδώνη. Von Neueren vgl. besonders Gerlach *Dodona* (Basel 1859) S. 17ff. Unger *Philol.* XX S. 577ff. Bergk *Philol.* XXXII S. 126ff. Bouché-Leclercq II p. 287ff.

gestiftet sei. Auch nennt in der That der Schiffskatalog ein Dodona unter den Ortschaften Thessaliens. Da indessen sonst kein sicheres Zeugniſs für die Existenz eines thessalischen Ortes dieses Namens vorhanden ist, und die Autorität des nach mancherlei Rücksichten von den Rhapsoden so oder anders gestalteten und interpolirten Schiffskataloges nicht von allzugroſsem Gewichte zu sein scheint[1]), so dürfte die andere Ansicht, daſs auch Achilleus an dies epeirotische Dodona denke, keineswegs zu verwerfen sein. In der Odyssee, wo es von Odysseus heiſst, er sei nach Dodona gegangen, um aus der hochbelaubten Eiche den Rathschluſs des Zeus wegen seiner Heimkehr zu vernehmen[2]), ist offenbar das epeirotische gemeint. Ob Homer durch das Beiwort χαμαιεῦναι, erdgebettet, welches er den Sellen giebt, eine tellurische Mantik habe andeuten wollen, wie man vermuthet hat[3]), ist schon wegen des andern Beiworts ἀνιπτόποδες 'mit ungewaschenen Füſsen' höchst zweifelhaft; man müſste dann in dem Zeus, dessen Hypopheten sie sind, einen chthonischen, nicht den Gott des Himmels, der im Aether wohnt, erkennen[4]). Die geschichtliche Zeit kannte jedenfalls nur das eine Dodona in der epeirotischen Landschaft Thesprotien, dessen Lage in einem engen Thale am Fuſse des Tomaros (heute Olytzika) durch die von Carapanos aufgedeckten Reste des alten Heiligthums genau bestimmt ist. Dort stand die heilige Eiche, in deren Rauschen von den Propheten die Zeichen erkannt wurden, durch welche Zeus seinen Sinn andeutete. Aber unzweideutige Spuren weisen darauf hin, daſs die Zeichen auch durch Tauben gegeben wurden, die hier nisteten oder umherflogen. Vor allem spricht Sophokles davon, daſs die Eiche durch die Stimme von zwei Tauben rede[5]), und ähnliches berichten Spätere[6]). Sollte doch eine Taube nach der in Dodona

1) S. Bd. I S. 23.

2) Od. XIV 328. XIX 296.

3) Eustath. zu Il. XVI 233 χαμαὶ δοραῖς ἐγκοιμώμενοι δι' ὀνείρων τοῖς χρωμένοις χρηματίζουσιν.

4) Das ist auch Welckers Meinung *Gr. Götterl.* I S. 201 f.; aber in Epeiros habe man nachher den himmlischen Zeus von dem Erdzeus gesondert, mit dem er in Thessalien noch eins gewesen sei.

5) Trach. 171 f. ὡς τὴν παλαιὰν φηγὸν αὐδῆσαί ποτε Δωδῶνι δισσῶν ἐκ πελειάδων ἔφη, Worte, die keine andere als die im Text gegebene Deutung zulassen. Anderwärts, Trach. 1168, nennt Sophokles die Eiche selbst πολύγλωσσος, wie Aischylos Prom. 832 προσήγορος.

6) Dionys R. Arch. I 14. Pausan. VII 21, 2. Philostr. Eik. II 33 und vermuthungsweise Strab. VII fr. 1. Auch Münztypen stellen eine Taube auf einer Eiche sitzend dar.

selbst verbreiteten Legende die Weisung zur Gründung des Orakels 328 ebenso wie zu der des demselben Gott gewidmeten ammonischen Orakels gegeben haben [1]). Dafs Herodot nichts von einem in Dodona geübten Taubenorakel weifs, beweist nur, dafs es frühzeitig in Abgang gekommen war. Aber erst danach kann die Meinung aufgekommen sein, dafs die Priesterinnen selbst Peleiades oder Peleiai genannt worden seien, ein Name, dessen Ursprung so wenig klar war, dafs man für ihn eine andere Ableitung erfand, nicht von der Taubenart, die wegen ihrer grauen Farbe diesen Namen führte [2]), sondern von ihrem hohen Alter, weil Greise und Greisinnen in manchen Gegenden πελειοί, πελειαί oder mit anderer Betonung πέλειοι hiefsen. Sehr fraglich ist auch die andere Angabe, dafs die Einsetzung von Frauen als Prophetinnen, deren zu Herodots Zeit drei waren [3]), erst erfolgt sei, als dem dodonaiischen Zeus Dione als Tempelgenossin gesellt wurde, ursprünglich aber nur Männer das Prophetenamt verwaltet hätten [4]). Sie scheint nur auf der homerischen Stelle von den Sellen zu beruhen. Aber dadurch, dafs männliche Hypopheten in Dodona waren, werden Weiber keineswegs ausgeschlossen. Jene mochten, wie die Propheten zu Delphi, den Befragenden die von der Priesterin empfangenen Orakel verkündigen. Und auch in der späteren Zeit, als anerkannter Mafsen Weiber zu Dodona weissagten, gab es neben ihnen auch männliche Weissager dort, und wir wissen aus Ephoros [5]), dafs nach einer alten Satzung, wenn Boioter das Orakel befragten, ihnen nur diese, nicht die Priesterin, geweissagt haben, wofür denn als Grund, wie gewöhnlich bei dergleichen Satzungen, eine Legende angeführt wurde.

1) Herodot II 55 mit dem Zusatz, dafs beide Tauben von dem ägyptischen Theben ausgeflogen seien. Dagegen nach der Angabe der thebanischen Priester wären zwei heilige Frauen von Phönikern aus Theben ausgeführt, die eine nach Libyen, die andere nach Griechenland, und hätten die beiden Orakel begründet. Beide Angaben sucht Herodot K. 57 mit der Annahme auszugleichen, jene heiligen Frauen seien Tauben genannt worden, weil ihre fremde Sprache den Leuten wie das Girren von Tauben vorgekommen sei. Aber dafs die Priesterinnen von Dodona Peleiaden geheifsen, sagt er nirgends, sondern nennt sie προμάντιες oder ἱρειαι, wie Robert *Gr. Mythol.* I S. 125 A. 1 mit Recht hervorhebt. Sehr bezeichnend ist die Unsicherheit von Strabon a. a. O. und der Scholien zu Soph. a. V. über den Sinn des Ausdrucks. Ebenso wenig aber können die in Dodona gefundenen Statuetten von Priesterinnen mit einer Taube auf der Hand über ihn entscheiden, wie Carapanos glaubte *Bull. d. corr. Hell.* XIV p. 161.

2) Aristot. N. G. V 13.

3) Herod. II 55. Dieselbe Zahl bei Euripides im Schol. Soph. a. a. O. und Strabon.

4) Strab. VII S. 329.

5) Bei Strab. IX S. 402. Vgl. Prokl. bei Phot. Bibl. S. 321 a. E. Bk.

Um aber die Zeichen zu verstehen, welche der Gott durch das Rauschen der heiligen Eiche gab, bedurfte es einer besondern Erleuchtung, eines für die Andeutungen der Gottheit geöffneten Geistes, was deutlich daraus erhellt, dafs die dodonaiischen Priesterinnen mit den gottbegeisterten Sibyllen und der delphischen Pythia als gleichartig 329 zusammengestellt werden[1]). Es war also das dodonaiische Orakel zwar ein Zeichenorakel, wie es auch ausdrücklich angegeben wird[2]), aber doch von andern Zeichenorakeln dadurch unterschieden, dafs zum Verständnifs der Zeichen auch noch eine göttliche Erleuchtung erfordert wurde. Dazu bedurfte es denn ohne Zweifel gewisser Vorbereitungen, worüber es jedoch an bestimmten Nachrichten fehlt. Wir hören aber von einer wunderbaren Quelle, Zeusquelle genannt, welche, obgleich ihr Wasser kalt war, und brennende Fackeln, die man darin eintauchte, erloschen, doch die Kraft hatte, erloschene Fackeln, die man ihr näherte, zu entzünden[3]); und es ist wohl möglich, dafs diese Quelle, wie so manche andere, auch die erregende Wirkung ausgeübt, und dafs die Priesterin, bevor sie weissagte, aus ihr getrunken habe. Ein alter Grammatiker redet von einer Quelle am Fufse der heiligen Eiche, aus deren Murmeln die Peleias geweissagt[4]). Die Quelle mag dieselbe sein; von der Weissagung aus ihrem Murmeln ist aber sonst nirgends die Rede.

Neben der Weissagung aus der heiligen Eiche ward aber zu Dodona auch eine Art von Kleromantie geübt, wovon freilich nur Ein Zeugnifs[5]),| doch ein vollkommen zuverlässiges, auf uns gekommen ist. Das Verfahren scheint dies gewesen zu sein, dafs von den Befragenden ein Gefäfs mit Loosen an einen bestimmten Platz, wohl auf einen Altar, hingestellt, und dann, bevor man das Loos zog, Gebete und Opfer dargebracht wurden. Wer das Loos zog, der Befragende oder ein Priester, ist nicht zu erkennen; die Deutung des gezogenen aber scheint die Priesterin gegeben zu haben. Häufiger wird des dodonaiischen Erzbeckens Erwähnung gethan. Die Kerkyraier hatten ein Weihgeschenk aufgestellt, bestehend aus einem ehernen Becken und einem daneben stehenden Knaben, der in der Hand eine aus drei ehernen Ringelketten

1) Plat. Phaidr. S. 244 A. Pausan. X 12, 10.

2) Οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων, Strab. VII fr. 1.

3) Plin. N. G. II 103, 228. Pomp. Mel. II 3, 43. Solin 9 i. A.

4) Servius zu Verg. Aen. III 466.

5) Cic. de div. I 34, 76. Die dort erzählte Geschichte gehört wohl in die Zeit zunächst vor der Schlacht bei Leuktra.

gebildete Peitsche hielt, an welcher Knöpfe (ἀστράγαλοι) hingen. Diese berührten das Becken, und wenn der Luftzug sie bewegte, so erklang 330 dies von ihrer Berührung[1]). Aus dem Klange scheint man, wenigstens in späteren Zeiten, auch wohl geweissagt zu haben[2]), obgleich bei Aelteren das dodonaiische Becken oder das dodonaiische Erz nur in sprichwörtlicher Anwendung von einem geschwätzigen nie schweigenden Menschen vorkommt.

Das Ansehn des dodonaiischen Orakels kam zwar dem des delphischen nicht gleich, doch wurde es ebenfalls nicht bloſs von den Benachbarten, sondern auch von Entfernteren, und nicht bloſs von Einzelnen, sondern auch von Staatswegen befragt, was wir namentlich von Athen und Sparta wissen[3]). Auch Kroisus beschickte es. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wurde es im sogenannten Bundesgenossenkriege von dem Feldherrn der Aitolier Dorimachos geplündert und verwüstet[4]). Aber seine Thätigkeit hat es danach wieder aufgenommen. Denn von den Bleitäfelchen mit Anfragen an das Orakel, von denen bei den Ausgrabungen von Carapanos sich gegen ein halbes Hundert gefunden hat, trägt ein Theil den Schriftcharakter einer jüngeren Zeit, während die Mehrzahl dem vierten und dritten Jahrhundert angehören, einzelne noch höher hinaufreichen[5]). Zu Strabons Zeit war es, gleich allen übrigen Orakeln, sehr in Verfall gerathen, doch bestand es noch zu Pausanias Zeit, und scheint erst gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts eingegangen zu sein[6]).

Aus jenen Bleitäfelchen ersehen wir, daſs die Fragen immer schriftlich an die Gottheiten von Dodona, Zeus Naios und Dione gestellt wurden. Schriftlich wurden auch wohl die Antworten ertheilt, von denen aber keine sich gefunden hat, während die Fragetäfelchen in

---

1) Strab. VII fr. 3. Eine abweichende Angabe, das Heiligthum sei von einer Reihe von ehernen Dreifüſsen umgeben gewesen, die einander berührten, sodaſs, wenn einer angeschlagen wurde, der Klang durch alle andern sich fortpflanzte, wurde schon von Polemon berichtigt, bei Steph. Byz. u. Δωδώνη, vgl. Preller zu Polemon p. 57 ff.

2) Daher vielleicht heiſsen bei Kallimach. H. a. Del. 286 die Sellen θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος.

3) Cic. a. a. O. Plutarch apophth. Lak. Agesil. n. 10. Diodor XV 72. Xenoph. πόρ. 6, 2. Pausan. VIII 11 a. E. Demosth. g. Meid. 51. v. Kranz 253. παραπρ. 299. Hyper. f. Euxen. c. 35 ff. Deinarch g. Demosth. 78. Plutarch Phok. 28.

4) Polyb. IV 67. Diodor XXVI 7.

5) Vgl. Carapanos *Dodone et ses ruines* (Paris 1878) und dazu Pomtow *N. Jahrb.* CXXVII S. 305 ff.

6) Bouché-Leclercq II p. 325 ff.

einem Archiv aufbewahrt wurden, wie wir solche auch für andere Orakelstätten anzunehmen berechtigt sind [1]). Vielfach lautet die Frage von Gemeinden oder Privaten dahin, welchem Gott oder Heros man Opfer und Gebet zu bringen habe, um künftigen Wohlergehens sich versichert halten zu dürfen [2]), wie dies überhaupt die übliche Formel bei Orakelbefragung gewesen zu sein scheint [3]). Aber auch auf viel speciellere Fragen mannichfachster Art wurde eine Antwort geheischt, ob Handelsgeschäfte, die der Fragsteller neben seinem Handwerke zu treiben beabsichtigt, erfolgreich sein würden, ob der Besitz eines Stadthauses und Landguts von Vortheil sei, ob verlorengegangene Decken und Kissen von einem Fremden gestohlen seien, wer der Vater eines zu erwartenden Kindes sei, und andere Anliegen ähnlicher Art, die auf den naiven Glauben der Fragsteller ein charakteristisches Licht werfen.

Von dem Loos- oder Würfelorakel des Herakles zu Bura ist schon oben die Rede gewesen. Auch daſs zu Delphi diese Art von Weissagung vorgekommen, ist beiläufig bemerkt worden (S. 303). Es ist aber gewiſs, daſs dies keineswegs unter der Autorität des pythischen Gottes geschehen sein könne, dem diese Art von Weissagung fremd war. Er hatte sie, nach dem homerischen Hymnus, an den Hermes abgetreten [4]) und da die Menschen sich ihrer häufig bedienten, und ihr ebensosehr oder mehr vertrauten, als den Sprüchen der von ihm begeisterten Prophetin, so erbat er von Zeus, daſs dieser Art von Mantik alle Wahrhaftigkeit entzogen würde [5]). Wenn deswegen wirklich die delphischen Priester sich doch damit abgaben, ja wenn sogar, wie angegeben wird [6]), das Gefäſs mit den Loosen oder Thrien auf den Tripus der Pythia gestellt wurde, so kann das nur geschehen sein, um dem Andrange der Fragenden zu Zeiten, wo die Pythia nicht sprach, ein

---

1) Anders freilich Legrand a. d. S. 285 A. 3 a. O. p. 80 ff.

2) Z. B. n. 3 Carap. = n. 8 Pomt. ἐπικοινᾶται Εὔανδρος καὶ ἡ γυνὴ τῷ Δὶι καὶ τῇ Διώνῃ τίνι ἂν θεῶν ἢ ἡρώων ἢ δαιμόνων εὐχόμενοι καὶ θύοντες λῷον καὶ ἄμεινον πράσσοιεν καὶ αὐτοὶ καὶ ἡ οἴκησις καὶ νῦν καὶ ἐς τὸν ἅπαντα χρόνον (statt der vom Fragsteller gebrauchten aiolischen Formen sind die gemeingriechischen eingesetzt).

3) Z. B. C. I. G. n. 1837[b] τίνι θεῷ ἢ θεᾷ θύων — τὴν πόλιν ἕξει καλῶς und in der S. 331 A. 8 angeführten Inschrift τί ἂν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ γινομένοις — εἴη λώιον καὶ ἄμεινον ποιοῦσιν καὶ πράσσουσιν, worauf die Antwort die Gottheiten bezeichnet, um deren Gunst der Fragsteller sich zu bemühen habe.

4) H. a. Herm. 552 ff.

5) Zenob. Sprüchw. V 75. Steph. Byz. u. Θρία. Vgl. die S. 319 erwähnte ähnliche Dichtung über die Traumweissagung bei Euripides Iphig. T. 1259 ff.

6) Suid. u. Πυθώ.

331 Genüge zu thun, und war eigentlich dem Willen des Gottes nicht entsprechend. Dafs aber gar die Pythia selbst in ihrer prophetischen Begeisterung auch etwas mit den Thrien zu schaffen gehabt haben sollte, wie ebenfalls angegeben wird, dürfen wir wohl bezweifeln. Die Kleromanten scheinen aber überall ihr Gewerbe gern in der Nähe von Tempeln oder in den Tempelhallen selbst getrieben zu haben, um ihm dadurch in den Augen des Volkes einen Schein von göttlicher Autorität zu verschaffen.

Eine andere Art von Zeichendeutung aber, nämlich die Hieroskopie, wurde in manchen Heiligthümern nicht blofs in der sonst gewöhnlichen Weise geübt, um aus den Opferzeichen sich über den günstigen oder ungünstigen Ausgang eines Unternehmens zu vergewissern, sondern um Offenbarungen auch über anderweitige Angelegenheiten zu erhalten. So war es namentlich zu Olympia, an dem mantischen Altar des Zeus, wie Pindar[1]) ihn nennt. Die hier ansässigen und im Dienste des Gottes stehenden Iamiden standen in dem Rufe, aus den Opferzeichen mehr als Andere erschauen zu können. Weissagende Männer nennt sie der Dichter[2]), die aus den Opferzeichen den Sinn des blitzschwingenden Zeus erforschen; und aus andern Zeugnissen lernen wir, dafs sie die Zeichen nicht blofs aus den Eingeweiden der Opferthiere, sondern auch aus den Häuten, die sie zerschnitten, und aus den Opferstücken, die auf dem Altar verbrannt wurden, entnommen haben[3]). Am meisten wurde ihre Weissagung natürlich wohl von denen in Anspruch genommen, die sich zu den Spielen in Olympia einfanden, und ganz besonders von den Kämpfern oder ihren Angehörigen, um zu erforschen, ob sie auf Sieg hoffen dürften[4]); aber wir hören, dafs das olympische Orakel auch von Staatswegen, wenigstens von Sparta, befragt worden sei, z. B. dann, wenn den Ephoren ein Zeichen geworden war, welches Mifsfallen der Götter an den Königen anzudeuten schien, und diese deshalb einstweilen suspendirt wurden, bis man sich näher über den Willen der Götter unterrichtet hatte[5]). Auch der König Agesipolis wandte sich an die olympischen Weissager, um Bescheid zu erhalten, ob er einen von den Argivern wegen einer Festfeier gefor-
332 derten Waffenstillstand mit gutem Gewissen abschlagen dürfe, oder

1) Ol. 6, 5.
2) Pind. Ol. 8, 2f.
3) Schol. Pind. Ol. 6, 111.
4) Vgl. Pausan. VI 8, 3. Philostr. Her. 2, 6. Anthol. Pal. XI 163.
5) Man wandte sich an Delphi oder an Olympia, sagt Plutarch Agis 11.

nicht[1]). — Opferschau unter Autorität des Heiligthums wurde auch in Delphi geübt[2]), und wir haben gesehn, wie von Einigen selbst die Erfindung der Hieroskopie dem Delphos zugeschrieben sei. Delphos heifst ein Sohn des Poseidon, des Gottes, der einst vor Apollon Besitzer des Orakels in Gemeinschaft mit der Gaia gewesen sei, und auch späterhin seinen Altar und Cultus dort hatte; die delphischen Zeichendeuter, welche die Opferschau, namentlich die Empyromantie übten, hiefsen πυρκόοι[3]), und Pyrkon, offenbar der Eponymos dieser Pyrkoen, wird ein Diener des Poseidon genannt[4]). Daraus ergiebt sich, dafs es zu Delphi ein Geschlecht oder eine Zunft gegeben habe, welche im Dienste und unter der Autorität des Poseidon die Empyromantie betrieb. — Auch zu Theben am Altar des ismenischen Apollon wurde wie schon oben (S. 329) bemerkt von den Priestern Hieroskopie und Empyromantie geübt.

Unter den Traumorakeln haben wir zunächst die Heiligthümer des Asklepios zu erwähnen, in denen Kranke durch Incubation (ἐγκοίμησις)[5]) Belehrung über ihre Heilung erhielten. Es gab deren viele in verschiedenen Landschaften[6]); das berühmteste von allen aber war bei Epidauros in Argolis, wo der umfangreiche Peribolos des Tempels mit Gebäuden zur Aufnahme der Kranken angefüllt war, und zahlreiche Säulen und Tafeln mit den Namen der Geheilten, Angabe der Krankheiten, an denen sie gelitten, und der Heilmittel, die ihnen geholfen hatten, von der wohlthätigen Macht des Gottes Zeugnifs gaben[7]). Von den sechs Tafeln, die noch zu Pausanias Zeit vorhanden waren, sind bei den Ausgrabungen des heiligen Bezirks zwei vollständig wieder aufgefunden worden, die einige vierzig Heilungen wunderbarster Art verzeichnen, Curen, die angeblich während des Schlafs im Heiligthum

---

1) Xenoph. Hell. IV 7, 2, wo der Ausdruck zu bemerken: ὁ θεὸς ἐπεσήμηνεν αὐτῷ, wogegen es nachher vom delphischen Gott, an welchen Agesipolis dieselbe Frage gerichtet hatte, heifst: ὁ δ' ἀπεκρίνατο.

2) Vgl. Wieseler *Jahrb. f. Philol.* LXXV S. 281 f., dem jedoch hinsichtlich der euripideischen Stelle, Ion 416, nicht beizustimmen ist.

3) Hesych. u. d. W.

4) Pausan. X 5, 6.

5) Als Verbalausdruck begegnet noch häufiger ἐγκαθεύδειν, als ἐγκοιμᾶσθαι oder ἐγκατακοιμᾶσθαι.

6) Eine Aufzählung der Cultstätten des Asklepios überhaupt wie derer, für die Incubation nachweisbar ist, giebt Thrämer in Pauly-Wissowa *Realencykl.* u. d. W.

7) Strab. VIII S. 374. Pausan. II 27, 2. 36, 1.

sich vollzogen hatten, so daſs der Kranke gesund erwachte[1]), also rein legendenhaften Charakters, sodaſs auf die wirkliche Praxis dieser Heilanstalten kein Schluſs gezogen werden darf[2]). Aehnlich war es zu Trikka in Thessalien und auf der Insel Kos, dem Geburtsort des Hippokrates, für welchen diese Aufzeichnungen eine Hauptquelle der Belehrung gewesen sein sollen[3]). Von dem alten Ruhme der Heilanstalt zu Trikka zeugt es, daſs die Asklepiaden der Ilias, Machaon und 333 Podaleirios, Herrscher von Trikka genannt werden[4]). Nach dem Muster von Trikka wurde später das Heiligthum des Asklepios zu Gerenia in Messenien eingerichtet[5]), und auch ein zweites Trikka sollte es in Messenien gegeben haben, um Thessalien die Ehre streitig machen zu können, die Heimath des Asklepios zu sein[6]). Ueberhaupt war Messenien und ebenso das angrenzende Lakonien reich an Heiligthümern des Asklepios; aber es gab solche auch in den andern Landschaften der Peloponnes und in Athen, wo Aristophanes den Plutos durch die heilende Hand des Gottes von seiner Blindheit befreit werden läſst[7]). Am berühmtesten nächst dem epidaurischen war aber seit der hellenistischen Zeit das pergamenische in Kleinasien, von Epidauros aus gestiftet, späterhin aber unter der Attalidenherrschaft mit königlicher Freigebigkeit ausgestattet und erweitert[8]).

Alle diese Asklepieien waren, als Heilanstalten, vorzugsweise an solchen Orten angelegt, die durch ihre natürliche Beschaffenheit, gesunde Luft, heilkräftige Gewässer, sich dazu eigneten[9]). Die Priester des Gottes waren zugleich Heilkundige oder verfügten wenigstens über heilkundige Gehülfen. Sie schrieben dem Kranken seine Lebensordnung vor, verordneten ihm Bäder, Einreibungen, Reinigungen, Fasten

---

1) In der vollständigsten Sammlung von Kavvadias *Fouilles d' Epidaure* I (1891) an die Spitze gestellt. Aehnliche Tafeln aus der Kaiserzeit haben sich in Lebena auf Kreta und in Rom gefunden.

2) So richtig Thrämer S. 1687.

3) Plin. H. N. XXIX 2, 4.

4) Il. IV 202. II 729.

5) Strab. VIII S. 360.

6) Pausan. IV 3, 2.

7) Nach dem Schol. zu V. 621 gab es auſser dem Tempel des Asklepios in der Stadt noch einen im Peiraieus oder in Acharnai. Das Asklepieion im Peiraieus ist neuerdings wieder aufgefunden; ebenso ist das umfangreiche städtische Heiligthum am Südabhang des Burgfelsens mit seinen zwei Tempeln und sonstigen Bauten durch die Ausgrabungen der Jahre 1876f. uns näher bekannt geworden.

8) Vgl. Wegener *de aula Attalica* (Kopenh. 1836) p. 278.

9) Plutarch qu. Rom. n. 94.

u. dgl.[1]); dann, nach vorbereitenden Opfern und Gebeten, liefsen sie ihn im Tempel schlafen und erwarten, was der Gott im Traum ihm eingeben würde. Es geschah wohl selten, dafs nach solchen Vorbereitungen der Kranke nicht auch einen Traum hatte. Diesen mufste er dann den Priestern berichten, deren Sache es war ihn auszulegen und darnach das weitere Heilverfahren zu bestimmen[2]). Wenn es demnach bei diesen Orakeln ohne Zweifel weniger auf die Träume der Kranken als auf die Auslegungen der heilkundigen Priester ankam, so konnte doch ihr Einflufs wohlthätig sein wegen des Glaubens, den die Kranken hegten und durch den gewifs die Heilung in vielen Fällen wesentlich gefördert wurde. 334

Uebrigens gab es Traumorakel zur Krankenheilung nicht blofs in Asklepios-Heiligthümern, sondern auch andere Götter bewiesen sich auf ähnliche Weise hülfreich. Zu Amphikleia in Phokis gewährte Dionysos den Umwohnenden Heilung durch Traumoffenbarungen[3]), und in Lydien, zwischen Tralles und Nysa, war in Acharaka ein plutonisches Heiligthum, wo gewöhnlich nicht die Kranken selbst, sondern statt ihrer die Priester schliefen und träumten[4]). Ein berühmtes Traumorakel, welches nicht blofs wegen Heilung in Krankheiten, sondern auch wegen anderer Angelegenheiten befragt wurde, war das des Amphiaraos, eines mythischen Heros aus Argos vom Geschlechte des sagengepriesenen Sehers Melampus. Er zog mit den sieben Helden gegen Theben, und ward nach der Niederlage der Seinigen von der Erde verschlungen. Man verehrte ihn als Heros an mehreren Orten, sein namhaftestes Heiligthum aber war zu Oropos, zwischen Attika und Boiotien und mehrmals zwischen beiden Völkern streitig, doch meist zu Attika gehörig. Der Tempel lag zwölf Stadien, etwas über zwei Kilometer von der Stadt, an der Stelle, wo Amphiaraos einst von der Erde verschlungen sein sollte[5]). In der Nähe war eine Quelle nach seinem Namen benannt. Wer sich des Orakels bedienen wollte, mufste vorher gewisse Reinigungen vornehmen, und Opfer nicht allein dem

---

1) Philostrat. Leb. d. Apoll. I 8ff. Aristeid. I S. 570.

2) Dafs an Curen durch Magnetismus nicht zu denken sei, hat Welcker in seiner lehrreichen Abhandlung über Incubation *Kl. Schr.* III S. 161 mit Recht behauptet.

3) Pausan. X 33, 11. Als Heilgott heifst Dionysos auch ἰατρός, dessen Verehrung ein pythischer Orakelspruch bei Athenai. I 41 S. 22 E den Athenern empfiehlt, und ὑγιάτης, Athen. II 2 S. 36 B.

4) Strab. XIV S. 649f.

5) Strab. IX S. 399. Pausan. I 34, 2. Ueber abweichende Angaben vgl. Preller *Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1852 S. 166ff. Dürrbach *de Oropo et Amphiarai sacro* (Paris 1890).

Amphiaraos, sondern auch einer Anzahl von andern Gottheiten darbringen, denen die verschiedenen Abtheilungen seines Altars geweiht waren, dem Herakles, dem Zeus, dem Apollon Paion, ungenannten Heroen und Heroinen, der Hestia, dem Hermes, dem Amphilochos, der ein Sohn des Amphiaraos war, ferner der Aphrodite, den Heilgöttinnen Panakeia, Iaso, Hygieia und der Athene Paionia, endlich den Nymphen, dem Pan und den Flüssen Acheloos und Kephisos. Dazu mufste er drei Tage lang sich des Weines enthalten, und vierundzwanzig Stunden fasten[1]), darauf, bevor er zur Incubation gelassen wurde, noch dem Amphiaraos einen Widder opfern, auf dessen Fell er sich dann in dem Tempel lagerte und der Offenbarung durch ein Traumgesicht 335 wartete[2]). Wer um Heilung von Krankheit das Orakel befragt hatte, der mufste, wenn er geheilt war, eine Silber- und eine Goldmünze in die Quelle werfen, in welche sonst nichts geopfert, auch ihr Wasser weder zu Reinigungen noch auch zum Handwaschen benutzt werden durfte. So berichten wenigstens die Quellen der nachchristlichen Zeit. Eine auf Stein zum Theil erhaltene Tempelordnung aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts v. Ch. verordnet, dafs wer die Hülfe des Gottes in Anspruch nahm, im voraus den Betrag von mindestens neun Obolen zu erlegen hatte, überläfst aber die Wahl des Opferthiers ganz dem Belieben des Orakelsuchenden. Für die Incubation war ein Schlafraum hergerichtet, in dem Männern und Frauen gesonderte Plätze angewiesen wurden[3]). Dafs aber das Orakel nicht blofs um Heilung, sondern auch um anderer Angelegenheiten willen vielfältig befragt wurde und in grofsem Ansehn stand, ist schon allein daraus zu erkennen, dafs es eins von denen war, welche Kroisos als die vorzüglichsten beschickte. Auch Mardonios liefs es befragen[4]), und durch eine Rede des Hypereides ist uns ein interessanter Fall bekannt geworden, wo die Entscheidung über ein Stück Landes, von dem es streitig war, ob es zum Tempelgebiet gehöre oder nicht, auf Befehl des athenischen Volkes dem Orakel überlassen, und drei Bürger deswegen beauftragt werden, im Tempel zu schlafen und die Offen-

---

1) Auch anderwärts mufste der Incubation Fasten oder wenigstens Enthalten von gewissen Speisen vorausgehn, vgl. über diese und andere Bräuche bei der Incubation Deubner *de incubatione* (Leipz. 1900) p. 14ff. Dort sind p. 56ff. auch Nachweise über das Fortleben der Incubation im Christenthum gegeben.

2) Philostrat. Leb. d. Apoll. II 37. Pausan. I 34, 5.

3) C. I. G. sept. I n. 235.

4) Herodot VIII 134.

barung des Traumes abzuwarten[1]). Die Bedeutung des Heiligthums geht auch daraus hervor, dafs die Gemeinde von Oropos ihre Urkunden nach dem jeweiligen Priester des Amphiaraos datirte. Thebaner wurden, wenigstens in der Zeit des Herodot, als alte Feinde des Amphiaraos nicht zur Incubation zugelassen.

Von andern Heiligthümern des Amphiaraos, deren es mehrere gab, ist nicht bekannt, ob auch Incubation in ihnen stattgefunden habe[2]). Dagegen ist dies bezeugt von dem lakonischen Tempel einer Göttin Pasiphae, die Einige für eine Tochter des Atlas, Andere für Daphne, eine Tochter des Amyklas, noch Andere endlich für die troische Kassandra erklärten, während sie von den Meisten für nicht verschieden von der kadmeischen Ino gehalten zu sein scheint[3]). Der Tempel war zu Thalamai, an der Westküste Lakoniens, und es besuchten ihn auch die spartanischen Ephoren bisweilen, um der Traumoffenbarungen theilhaftig zu werden[4]). — Auch das nicht näher bekannte Orakel der Nacht zu Megara war ohne Zweifel ein Traumorakel, ebenso wie das der Gaia zu Olympia[5]). Die Nacht ist ja, nach Hesiod, die Mutter des Schlafes und der Träume, und die schlaf- und traumgebende Göttin Brizo, die auf Delos ihr Orakel hatte, wo man namentlich über Schifffahrt und Fischerei sich Raths erholte[6]), ist ebenfalls nichts anders als 336 eine Gestalt der Nachtgöttin. Sehr wahrscheinlich gab es noch manche andere ähnliche Orakelanstalten in Griechenland, von denen keine sichere Kunde auf uns gekommen ist[7]); nicht unberühmt aber war auch bei

1) Hypereid. f. Euxen. C. 27f.

2) Die Annahme eines zweiten Orakels des Amphiaraos in der Nähe von Theben bei O. Müller *Orchomenos*[2] S. 149. Preller S. 167 u. A. ist schon von Böckh zu Pindar p. 314f. widerlegt.

3) Pausan. III 26, 1 nennt den Orakeltempel zu Thalamai Tempel der Ino, und erwähnt der im Tempelhofe aufgestellten Bilder der Pasiphae und des Helios. Plutarch Agis 9 nennt die Ino nicht, gedenkt aber der übrigen verschiedenen Ansichten. Vgl. Schömann z. d. St.

4) Plutarch Kleom. 7.

5) Pausan. I 40, 6. V 14, 10.

6) Athenai. VIII 12 S. 335 A.

7) Aus Philostr. Her. 1, 3f. 2, 6f. lernen wir ein Orakel des Heros Protesilaos zu Elaius auf der Südspitze der thrakischen Chersones kennen, und da Protesilaos von Pausanias I 34, 2 mit Amphiaraos und Trophonios zusammengestellt wird, so ist nicht unwahrscheinlich, dafs auch sein Orakel ein Traumorakel gewesen sei. Zu Trozen wurde, nach Pausan. II 31, 3, dem Schlaf und den Musen an einem Altar geopfert. Man könnte auch hier an Traumoffenbarungen denken. Zu Hyettos in Boiotien gab es einen Tempel des Herakles, in welchem Kranke geheilt wurden, Paus. IX 24, 3, wahrscheinlich durch Incubation. Vgl. Keil *Jahrb. f. Philol.* IV Suppl. S. 621 und über sonst vermuthete Traumorakel Türk in Roschers *Lex. d. Myth.* III S. 907ff.

den Griechen das Traumorakel zu Mallos in Kilikien, welches nach ihren Dichtern die alten Propheten Mopsos und Amphilochos, jener ein Enkel des Teiresias, dieser ein Sohn des Amphiaraos, gestiftet haben sollten[1]). Auch Kalchas hatte ein Heiligthum auf einem Hügel in Apulien Namens Drion. Der Befragende opferte ihm einen schwarzen Widder, und legte sich dann auf das abgezogene Fell desselben zum Schlafe. Daneben war ein anderes Heroon des heilkundigen Asklepiaden Podaleirios, an einem Bache Namens Althainos, dessen Wasser als heilsam gegen Viehkrankheiten gerühmt wurde, wo aber auch der Heros orakelte[2]). Die oben erwähnten Telmissier waren, wie wegen sonstiger Mantik, so auch als Traumdeuter berühmt; indessen von Traumorakeln bei ihnen wird nichts berichtet.

Ganz eigenthümlicher Art war das Orakel des Trophonios oder Trephonios bei Lebadeia in Boiotien. Hier befand sich sein Tempel in einem heiligen Haine, neben ihm ein dem Agathodaimon und der guten Tyche geweihtes Gebäude, in welchem, wer das Orakel befragen wollte, sich eine gewisse Anzahl von Tagen vorher authalten, in dem daneben fliefsenden Bach, Herkyne, baden, und andere Reinigungen vornehmen mufste. Seine Nahrung während dieser Zeit bestand aus dem Fleisch der Opferthiere, die er theils dem Trophonios und seinen Söhnen, theils dem Apollon, dem Kronos, dem Zeus Basileus, der Hera Henioche und der Demeter Europe, der Nährmutter des Trophonios, darzubringen hatte. Bei jedem dieser Opfer war ein Mantis zugegen, 337 welcher aus den Eingeweiden erforschte, ob Trophonios den Fragenden zu empfangen geneigt sei. Das entscheidende Opfer war dasjenige, welches in der Nacht, in welcher die Befragung vor sich gehen sollte, angestellt wurde. Waren bei diesem die Zeichen nicht günstig, so halfen alle früheren günstigen Zeichen nichts. Es bestand aber dies entscheidende Opfer in einem Widder, der in eine Grube geschlachtet wurde, unter Anrufung des Agamedes, des Bruders des Trophonios. Beide Brüder sind wohl Personificationen des Erdgeistes; der eine deutet durch seinen Namen auf die allnährende, der andere auf die allwaltende und ebendeswegen auch schicksalskundige Kraft der Erde[3]).

---

1) Strab. XIX S. 675. Konon narrat. 6. Plutarch de def. orac. 45.

2) Strab. VI S. 284. Lykophr. 1050 mit den Schol.

3) Einige nannten den Trophonios auch Zeus (Strab. IX S. 414 und wiederholt auf Inschriften), Andere Hermes (Cic. d. nat. deor. III 21, 56); dafs er aus einer Hypostase hervorgegangen, ist nicht wohl zu bezweifeln. Die vielfachen Fabeln, in denen beide als Söhne des Königs Erginos von Orchomenos, als Baumeister des del-

Waren nun die Zeichen günstig, so wurde der Befragende zum Flusse Herkyne geführt und hier gebadet und mit Oel gesalbt. Diesen Dienst verrichteten zwei Knaben, etwa dreizehnjährig, Bürgersöhne aus Lebadeia, die in dieser Function den Namen Hermai trugen. Nach dem Bade ward der Befragende von den Priestern zu zwei andern dicht neben einander fliefsenden Quellen geführt; die eine hiefs die Quelle des Vergessens (Λήθη); aus dieser trank er zum Zeichen, dafs er nun alles vergessen solle, was ihm bisher im Sinn gelegen; die andere hiefs die Quelle der Erinnerung (Μνημοσύνη), aus der er trinken mufste, um Alles wohl zu behalten, was ihm bald in dem Heiligthum begegnen sollte[1]). Darauf ward ihm ein uraltes, angeblich von Daidalos gefertigtes Bild gezeigt, das Niemand sonst zu Gesicht bekam, als wer zum Trophonios hinabzusteigen im Begriff war. Vor diesem Bilde verrichtete er sein Gebet, dann ward er in einen linnenen Chiton gekleidet und mit Binden umgürtet, auch Schuhe von der dort landesüblichen Form wurden ihm angelegt. Nun endlich führte man ihn zu der Orakelstätte, auf einer Anhöhe über dem Haine. Hier fand er zunächst ein kreisförmiges Mauerwerk von weifsen Steinen, im Umfange einer kleinen Dreschtenne gleich[2]) und nicht ganz zwei Ellen hoch. 338 Auf ihm standen Obelisken von Erz, durch eherne Bänder mit einander verbunden, so dafs dadurch ein Gitterwerk gebildet wurde. Durch eine Thür desselben trat er in den inneren Raum, und gelangte hier an eine Vertiefung (χάσμα γῆς), von Menschenhand regelmäfsig gestaltet und ausgemauert, in der Form eines Backofens. Ihr Durchmesser betrug etwa vier Ellen, ihre Tiefe etwa das Doppelte. Durch ihre Oeffnung, die er nun vor seinen Füfsen sah, mufste er auf einer leichten und schmalen Leiter hinabsteigen. War er unten, so sah er an einer Seite, wo das Mauerwerk, mit dem sie ausgesetzt war, an den Boden heranreichte, eine Oeffnung, scheinbar etwa zwei Spannen breit und

---

phischen Tempels u. s. w. erscheinen, s. bei Müller *Orchomenos*² S. 88ff. 148f. Kern in Pauly-Wissowa *Realenc.* I S. 720f.

1) Plin. H. N. XXXI 2, 15.

2) Das ist freilich ein sehr unbestimmtes Mafs. *Aream modicam esse oportet pro magnitudine segetis*, Varro R. R. I 51. Dem Pausanias lag die Vergleichung mit einer Tenne wohl deswegen nahe, weil das ganze Ansehn des Platzes mit einer solchen viel Aehnlichkeit hatte. Denn auch die Tennen pflegten auf Anhöhen und mit Gitterwerk umgeben zu sein, *robustis cancellis munitae*, Pallad. I 36, 1. Die weitere Beschreibung der Orakelstätte bei Pausanias ist sowohl von Göttling *Ges. Abh.* I S. 162, als von Wieseler *üb. d. Orakel des Trophonios* (Götting. 1848) S. 9. 14. 16 mifsverstanden. Richtiger verstand sie Ulrichs *Reisen u. Forsch. in Gr.* I S. 170.

nicht über eine Spanne hoch. Hier legte er sich nun auf den Boden, Honigkuchen in den Händen haltend, und steckte die Füſse bis ans Knie durch die Oeffnung; dann wurde durch eine unsichtbare Gewalt, wie durch den Strudel eines reiſsenden Stromes, der ganze Leib nachgezogen. So in das innere unterirdische Adyton versetzt, empfing er dann die Offenbarungen des Gottes; doch geschah dies nicht bei Allen auf dieselbe Art: der Eine hatte ein Gesicht, der Andere vernahm eine Stimme. Auch von allerlei Thieren, von Schlangen, von Dämonengestalten fand er sich umgeben und bedroht, zu deren Besänftigung ihm die Honigkuchen dienen muſsten, die er mitgenommen hatte. Endlich ward er durch eben die Oeffnung, durch die er hineingekommen war, auch wieder hinausgefördert, und zwar mit den Füſsen voran. Sogleich nahmen ihn nun die Priester in Empfang, setzten ihn auf einen Sessel der Mnemosyne unweit des Adyton, und befragten ihn über das, was er gesehen und gehört hatte, worauf sie ihn dann den Seinigen, in deren Begleitung er gekommen war, übergaben. Diese brachten den noch von Schrecken Erfüllten und fast Bewuſstlosen in jenes Heiligthum des Agathodaimon und der guten Tyche, wo er sich auch vorher aufgehalten hatte; und hier kam er dann allmählig wieder zur Besinnung.

339 So beschreibt Pausanias[1]) den Hergang nach eigener Erfahrung, denn er selbst hatte das Orakel besucht und war in das Adyton hinabgestiegen. Andere Berichte weichen in diesen oder jenen Punkten von dem seinigen ab[2]), stimmen aber doch im Wesentlichen mit ihm überein. Man erkennt übrigens leicht, daſs die Vorsteher des Orakels es verstanden, den Befragenden durch zweckmäſsige Vorbereitungen in einen solchen Zustand zu versetzen, daſs er unfähig war, die Erscheinungen, die nach seinem Hinabsteigen in das unterirdische Heiligthum auf ihn einwirkten, näher zu prüfen. Von welcher Art diese Erschei-

1) IX 39. Ein interessantes Gegenstück zu der Höhle des Trophonios ist die Höhle des heil. Patrick zu Dungall in Irland, über die Th. Wright *S. Patricks purgatory* (Lond. 1844).

2) So z. B. war es eine verbreitete Meinung, daſs, wer in der Höhle des Trophonios gewesen, nachher sein Leben lang nicht mehr lachen könne; weshalb man auch sprüchwörtlich sagte εἰς Τροφωνίου μεμάντευται· ἐπὶ τῶν ἀγελάστων καὶ συνωφρυωμένων, Zenob. III 61. Suid. u. d. A. Pausanias widerspricht aus Erfahrung § 13 καὶ γέλως ἐπάνεισιν, vgl. die Geschichte bei Athen. XIV 2 S. 614. Von dem Wundermann Apollonios berichtet sein Biograph, Philostr. VIII 19, daſs er nach sieben Tagen bei Aulis wieder ans Licht gekommen und ein Buch pythagoreischer Lehren mitgebracht habe.

nungen waren und durch welche Mittel sie bewirkt wurden, können wir natürlich nicht sagen[1]). Manche Neuere haben gemeint, daſs der Befragende in einen somnambulen Zustand versetzt worden sei; allein in den Berichten der Alten scheint nichts diese Meinung zu rechtfertigen. Dafür aber, daſs nur Gläubige und Solche, von denen keine vorwitzige Prüfung zu besorgen war, zugelassen würden, war hinlänglich gesorgt. Wessen Zulassung den Priestern bedenklich schien, dem muſsten natürlich ungünstige Zeichen entgegenstehn. Drang aber ein Unberufener gewaltsam ein, so gab es Mittel ihn aus dem Wege zu schaffen, wie es einem Soldaten des Demetrios erging, dessen Leichnam man nach einiger Zeit entfernt von dem Eingange der Höhle fand. Daſs das Orakel sich schon früher hohen Ansehens erfreute, kann man daraus schlieſsen, daſs Kroisos und zur Zeit des zweiten Perserkrieges Mardonios es befragen lieſs[2]). Auch von den Thebanern wurde es vor der Schlacht bei Leuktra befragt, und soll eine Antwort in Versen gegeben haben[3]), wobei es freilich dunkel bleibt, wie das geschehen sei, ob Trophonios dem Befragenden die Verse vorgesprochen oder ob er sie ihm schriftlich übergeben habe. Denn daſs nicht etwa erst die Priester nach dem Berichte des Herabgestiegenen den Bescheid des Heros formulirten, beweisen die Angaben der Alten, nach denen dieser selbst dem Orakelsuchenden sichtbar oder wenigstens vernehmbar wurde[4]). Nach Diodors vernünftiger Meinung war die Sache nur eine kluge Erfindung des Epameinondas, der den Seinigen durch eine angebliche Weissagung des Trophonios Muth machen wollte[5]). Daſs er selbst oder überhaupt irgend ein Verständiger der damaligen Zeit dem Orakel wirklich Vertrauen geschenkt haben sollte, ist ganz undenkbar. Die Menge freilich war leichtgläubig, und bei ihr stand Trophonios fortwährend in Ansehn. Aus der gleichen Zeit hat ein Beschluſs der Gemeinde von Lebadeia sich erhalten, der die Befrager des Orakels zu einer Geldspende an den Schatz des Trophonios verpflichtet, und

340

1) Sehr wichtig würde der Bericht sein, den Plutarch de gen. Socr. 22 dem Timarchos in den Mund legt, wenn es sich nur leicht unterscheiden lieſse, was davon wahr, und was, etwa nach dem Vorbilde des platonischen Er (Republ. X S. 614 B), erdichtet sei.

2) Herodot I 46. VIII 134.

3) Pausan. IV 32, 5.

4) Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 120 f. Nicht für das Gegentheil beweist die Angabe des Pausanias, daſs was jeder gesehen oder gehört, auf einer Tafel aufgezeichnet werden muſste, die dem Tempel verblieb.

5) Diodor XV 53.

die darunter gesetzte Liste der Spender wird durch den Namen des makedonischen Königs Amyntas eröffnet[1]). Noch zu Plutarchs Zeit, als alle übrigen Orakel in dem einst so orakelreichen Boiotien eingegangen waren, wurde allein noch das des Trophonios befragt, und es erhielt sich, wie es scheint, bis zur Zeit Tertullians[2]). Ja es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Stadt Lebadeia, in deren Nähe es lag, ihm die Ehre verdankte, in späterer Zeit als Hauptort von Boiotien zu gelten, dessen Name nicht blofs auf ganz Boiotien, sondern am Ende auf das ganze Mittelgriechenland (*Livadia*) ausgedehnt worden ist.

Die letzte Gattung von Orakeln sind die Todtenorakel, νεκρομαντεῖα, auch ψυχομαντεῖα oder ψυχοπομπεῖα, d. h. solche, wo die Seelen Verstorbener heraufbeschworen wurden, um Offenbarungen zu ertheilen. Dafs eine Andeutung dieser Gattung sich in der Odyssee erkennen lasse, haben wir schon an einer früheren Stelle bemerkt[3]). Odysseus begiebt sich an den Eingang des Todtenreichs und ruft unter Opfern und Libationen die Seele des Teiresias herbei, dafs sie ihm weissage; und von Teiresias ist uns bekannt, dafs er einst ein Orakel in Boiotien gehabt habe, wahrscheinlich zwischen Haliartos und Orchomenos an der Quelle Tilphusa, wo er gestorben sein sollte und wo man noch zu Pausanias Zeiten sein Grab zeigte[4]). Das Orakel war damals verstummt und zwar, wie Plutarch meint, weil die mantischen Dünste, welche vormals die Erde hier aushauchte, aufgehört hatten[5]). Aus dieser Erklärung läfst sich schliefsen, dafs bei diesem Orakel die Befragenden in einen visionären Zustand versetzt worden seien, den die Physiologen als Wirkung jener Ausdünstungen betrachteten, wogegen den Gläubigen die Visionen als Eingebungen des Teiresias galten. Wahrscheinlich waren es Traumgesichte, und es fand Incubation statt; 341 und so würde denn das Orakel des Teiresias von andern Traumorakeln, wie von dem seines Enkels Mopsos zu Mallos[6]) oder dem des Kalchas in Apulien[7]) oder dem schon besprochenen des Amphiaraos zu Oropos

1) C. I. G. sept. I n. 3055. Ueber eine zwei Jahrhunderte jüngere Befragung durch einen Lokrer n. 4136.

2) Plutarch d. def. or. 5. Tertull. de an. 46, vgl. Wolff a. a. O. p. 17.

3) S. Bd. I S. 66. Odysseus selbst wurde übrigens als orakelnder Heros bei den Eurytanen in Aitolien verehrt; es gab dort ein μαντεῖον Ὀδυσσέως nach Aristoteles und Nikander bei Tzetz. zu Lykophr. 799.

4) Pausan. VII 3, 1. IX 18, 4. 33, 1.

5) Plutarch d. def. or. 44.

6) Plutarch d. def. or. 45.

7) Strab. VI S. 284.

nicht wesentlich verschieden gewesen sein. Dafs Homer, auch wenn er von jenem Orakel des Teiresias wufste, doch den Odysseus nicht durch Incubation und Traumerscheinung belehrt werden lassen konnte, ist einleuchtend. Denn die Incubation konnte nur im Heiligthum am Grabe des Teiresias vorgenommen werden; dies war aber für Odysseus nicht möglich; ihm war es nur möglich sich selbst zum Eingange des Todtenreichs zu begeben, wo ja die Seele des Teiresias auch zu finden sein mufste, um sie dort zu befragen[1]). Dafs aber überhaupt bei den Todtenorakeln auch Incubationen stattzufinden pflegten, ist keinem Zweifel unterworfen[2]); doch fanden sie keineswegs bei allen statt; es gab auch solche, wo man im wachenden Zustande eine Seele, die man befragen wollte, — nicht die Seele dieses oder jenes alten mythischen Propheten, sondern jede beliebige — heraufbeschwören und ihr seine Fragen vorlegen konnte[3]). Ein solches war in Unteritalien in der Nähe von Kyme am avernischen See. Der See war, nach Strabons Beschreibung, rings von schroffen waldbewachsenen Ufern eingeschlossen, deren Anblick das Gemüth mit heiligem Schauer zu erfüllen geeignet war. Man redete von giftigen Dünsten, die aus dem See aufstiegen und selbst den darüber hinfliegenden Vögeln tödtlich wären. Darum glaubte man, hier sei ein Eingang zur Unterwelt. Den See befuhr man nicht ohne vorher durch Opfer die unterirdischen Götter versöhnt zu haben. Es waren Priester, die diese Opfer besorgten und dem Orakel vorstanden. Gebete, Trankopfer und Thieropfer wurden verrichtet, dann die Seele, die man sehn wollte, gerufen. Sie erschien in schattenhafter, undeutlicher Gestalt, vermochte aber doch zu reden und Antwort auf die an sie gestellten Fragen zu geben. Zu Strabons Zeit war das Orakel eingegangen; Ephoros hatte es als noch bestehend erwähnt[4]). Wahrscheinlich war es dem thesprotischen Psychomanteion nachgebildet, welches bei der Stadt Kichyros, dem vormaligen Ephyra, bestand. Hier in dieser Gegend genofs Hades einen Cultus, wie er sonst in Griechenland nicht nachweisbar ist[5]); es befand sich hier der acherusische See, der auch Aornos genannt wird, 342

1) Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 117f.

2) Vgl. Plutarch consol. ad Apollon. 14.

3) Dies sind die eigentlich sogenannten ψυχοπομπεῖα

4) Strab. V S. 244. Diodor IV 22. Vgl. Max. Tyr. diss. XIV 2.

5) Schol. Il. IX 158 ἐν οὐδεμιᾷ πόλει Ἅιδου βωμὸν εἶναί φασι. Doch ist Elis auszunehmen, nach Pausan. VI 25, 3, wo auch ein mythischer Grund angeführt wird. Ein Temenos des Hades bei dem nestorischen Pylos nennt Strab. VIII S. 344.

und die Flüsse Acheron und Kokytos, gleichnamig mit den Strömen der Unterwelt[1]), und das Todtenorakel ist uns besonders durch Herodots Erzählung von Periander bekannt, der es durch Boten beschickte, um die Seele seiner gemordeten Gattin Melissa zu beschwören, die denn auch wirklich erschien und den Boten Bescheid gab[2]).

Ein drittes namhaftes Todtenorakel befand sich zu Herakleia am Pontos, auf der Nordküste von Kleinasien im Lande der Bithyner. Zu ihm begab sich der spartanische Regent Pausanias, da er von dem Gespenst eines von ihm getödteten byzantinischen Mädchens gequält wurde, um hier ihre Seele heraufzubeschwören und ihren Zorn zu versöhnen. Sie erschien ihm auch wirklich und verkündigte ihm, er würde der Qual erledigt werden, wenn er erst wieder in Lakedaimon wäre. Und als er nun dahin zurückgekehrt war, litt er den Tod wegen seines mit den Persern angesponnenen Verraths[3]). Vorher soll er sich auch an die Psychagogen (Geisterbeschwörer) zu Phigaleia in Arkadien gewandt haben[4]), woraus man schliefsen könnte, dafs es auch hier ein Psychopompeion gegeben habe, obgleich dessen sonst nicht erwähnt wird. Wohl aber hören wir, dafs sich ein solches in Lakonien am Vorgebirge Tainaron befand, wo man auch einen Eingang zur Unterwelt annahm[5]). Eingänge zur Unterwelt sollten auch an mehreren andern Orten sein, nicht nur in Italien am avernischen See, und am Pontos bei Herakleia, sondern auch in der Peloponnes bei Hermione und bei Trozen, und in Boiotien bei Koroneia[6]), wo wir jedoch von Todtenorakeln nichts hören. Hier und da gab es aber Gaukler, die das Geschäft als Psychagogen nicht unter Autorität eines anerkannten Heiligthums und Cultus, sondern als freie Kunst auf eigene Hand betrieben, und sich rühmten die Seelen Verstorbener nicht blofs an diesem oder jenem bestimmten Orte, sondern überall citiren zu können, wo man ihre Dienste in Anspruch nahm. Nach dem Tode des 343 Pausanias, der in dem Tempel der Athene Chalkioikos, wohin er sich geflüchtet hatte, verschmachtet war, ging sein Geist dort als Gespenst um und schreckte Alle, die sich dem Orte näherten. Da sollen die Spartaner einige Geisterbanner aus Thessalien berufen haben, um sie

1) Pausan. I 17, 5. IX 30, 6.
2) Herodot V 92, 7.
3) Plutarch Kim. 6 und de sera num. vind. 10.
4) Pausan. III 17, 9.
5) Plutarch de s. n. v. 17. Pausan. III 25, 5.
6) Xenoph. Anab. VI 2, 2. Apoll. Rh. II 353. Pausan. II 35, 10. 31, 2. IX 34, 5.

von der Plage zu befreien[1]). Thessalien war überhaupt diejenige Landschaft von Hellas, in welcher all dergleichen Gaukelei und Zauberkünste mehr als anderswo in Blüthe standen, und obgleich dies Unwesen in Wahrheit eigentlich gar nicht zur Religion gehört, sondern nur als eine Verirrung und Entartung der Religion betrachtet werden kann und von allen Verständigen im Alterthum betrachtet wurde, so dürfen wir doch nicht unterlassen, auch hierüber noch Einiges zu sagen.

12. Beschwörungen und Zauberei.

Es liegt durchaus im Wesen des Polytheismus, dafs die so zahlreichen, menschenähnlichen und dem Menschen überall so nahe stehenden Götter auch leicht geneigt erscheinen, mit ihrer Macht gelegentlich in den natürlichen Lauf der Dinge einzugreifen und dadurch sich den Menschen bald wohlwollend und hülfreich, bald auch abgeneigt und unhold zu erweisen. Der Gläubige ruft sie deswegen an, wenn seine eigene Kraft und die ihm zu Gebote stehenden natürlichen Mittel nicht ausreichen, und bittet sie um ihren übernatürlichen Beistand; und so lange er sich bescheidet, die Gewährung solcher Bitte lediglich von ihrer Gnade zu erwarten, und es ihnen anheim zu stellen, ob sie ihn des erbetenen Beistandes würdig achten und ihn erhören wollen, verstöfst er nicht gegen die Grundsätze heidnischer Eusebie. Wenn er sich aber einbildet, dafs es Mittel gebe, wodurch die Götter auch ohne Rücksicht auf seine Würdigkeit bewogen werden können, ihm zu Willen zu sein, und ihre Macht für ihn in Anwendung zu bringen ohne Rücksicht darauf, ob das, wozu er sie angewandt wissen will, recht oder unrecht, gut oder böse sei, so ist das ein Wahnglaube, der in den Augen des frommen Heiden nicht weniger verwerflich ist, als in denen des Juden oder des Christen. Aber freilich lag die Verirrung zu solchem Wahnglauben dem Heidenthum sehr nahe, und zwar um so mehr, je weniger es Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit als wesentliche Attri- 344 bute der Gottheit, ohne die kein Gott gedacht werden dürfe, erkannt hatte. Ganz besonders aber lag diese Verirrung nahe, seitdem der Glaube an dämonische Mittelwesen aufgekommen war, die man sich als weit unter der göttlichen Würde stehend, aber doch mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet dachte, die sie ebenso gern zum Uebeln als zum Guten gebrauchten. Dieser Glaube nun, dafs dem Menschen

1) Plutarch a. a. O. mit Meineke *fragm. com.* IV p. 705. Schol. Eurip. Alkest. 1128.

Mittel und Wege zu Gebote ständen, göttliche oder dämonische Kräfte nach seinem Willen in Bewegung zu setzen, ja auch wohl sie zu nöthigen, ihm selbst widerwillig zu dienen, ist die Grundlage der Zauberei oder Magie, ein Name, der orientalischen Ursprung zu verrathen scheint. Er findet sich zuerst bei Sophokles[1]), und wird auch wohl nicht lange vor ihm üblich geworden sein, wenn auch die Sache, wenigstens in ihren Anfängen, den Griechen schon früher nicht unbekannt war. Ein zweiter Name, *μαγγανεία,* ist ungewisser Abstammung, scheint aber mit *μηχανή*, *μηχανᾶσθαι* verwandt zu sein[2]). Der dritte Name, *γοητεία,* von *γοᾶσθαι*, geht auf die in heulendem Tone ausgesprochenen Beschwörungsformeln, die der Zauberer (*γόης*) anwandte[3]). In Platons Zeitalter hatte dies Unwesen in Athen schon weit um sich gegriffen, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, in denen er auf die Betrüger schilt, welche vorgeben durch Beschwörungen und Bannformeln die Götter bewegen zu können, ihnen dienstbar zu sein (*ὑπηρετεῖν*)[4]). Noch früher soll auf Sicilien selbst der Philosoph Empedokles sich vermessen haben, durch Zaubermittel nicht blofs Krankheiten heilen und das Leben verlängern, sondern auch die Seelen Verstorbener citiren und Wetter machen zu können[5]). Als derjenige aber, durch welchen vorzüglich die Magie bei den Griechen in Umlauf gebracht worden sei, wird ein Perser Namens Ostanes oder Osthanes genannt, der im zweiten persischen Kriege mit Xerxes herübergekommen sein, auch Schriften über die Kunst verfafst haben soll[6]). Kurz nach ihm soll Demokrit von 345 einem Aegyptier Apollobex aus Koptos oder nach Andern von Ostanes selbst in ihr unterwiesen sein, auch Schriften des mythischen Dardanos, die er in dessen Grabe gefunden, benutzt und selbst ebenfalls Bücher über die Magie verfafst haben, d. h. es gab Bücher darüber, von Fälschern geschmiedet und dem Demokrit untergeschoben[7]). Man sieht,

---

1) Oid. Tyr. 387.

2) So Buttmann *Museum f. d. Alterthumsw.* II S. 47. Anders freilich Pott *Etym. Forsch.* I[1] S. 236 und Pictet *Ztsch. f. vergl. Sprachw.* V S. 41, die an skr. *manj* (purificare) denken.

3) Vgl. Aischyl. Pers. 689 ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες γόοις. Eustath. zur Il. VI 373. XVIII 352.

4) Vgl. Plat. Republ. II S. 364 B. Ges. X S. 909B. XI S. 933 A. D.

5) Diog. L. VIII 59f. Vgl. Sturz *Empedocl.* p. 35ff. Karsten *Empedoclis reliquiae* p. 21ff.

6) Plin. H. N. XXVIII 19, 256. XXX 1, 8. Vgl. über ihn und eine unter seinem Namen vorhandene alchemistische Schrift Kopp *Beiträge zur Geschichte der Chemie* II S. 407ff.

7) Plin. H. N. a. a. O. und dazu Gell. N. A. X 12, der sich mit Recht verwundert, wie sich Plinius durch jene Fälscher habe täuschen lassen. Ein solches Buch,

die Griechen selbst betrachteten die Zauberei als etwas Fremdländisches; und so waren es denn auch nicht sowohl die altheimischen Volksgötter, deren Hülfe man dazu in Anspruch nahm, als vielmehr fremde Gottheiten[1]), oder die namenlosen und zahllosen dämonischen Wesen, die den Zwischenraum zwischen Göttern und Menschen ausfüllten, und theils gut theils aber auch bösartig waren, ein Unterschied, den zuerst Empedokles aufgestellt haben soll[2]). Unter den einheimischen Gottheiten aber wurde Eine, nämlich Hekate, mit der Zeit zur Zaubergöttin umgewandelt und als die Oberste des unheimlichen Reiches dieser den olympischen nicht angehörigen Mächte angesehn. Sie kommt zuerst in der hesiodischen Theogonie vor, aber hier noch in ganz anderer Stellung und Bedeutung. Sie ist die eingeborene Tochter des Perses und der Asteria, zweier Gottheiten des alten titanischen Geschlechtes, in welchen, wie es scheint, die den Umschwung des Himmels und den Lauf der Gestirne bewirkenden Kräfte personificirt sind; sie selbst aber ist eine Personification der göttlichen Macht, durch welche die Himmlischen auch aus der Ferne, ohne unmittelbare leibliche Nähe, zu wirken vermögen, und deswegen heifst es, dafs sie Theil habe an allem göttlichen Walten im Himmel, auf Erden und im Meere, und Jeder, der zu den Göttern betet, ruft dabei auch die Hekate an. Aber ganz anders erscheint sie bei den Späteren, indem sie bald mit der Persephone, der Herrscherin der Unterwelt, vermischt oder ihr zugesellt, bald für die Mondgöttin oder die als solche angesehene Artemis genommen, bald mit auswärtigen Gottheiten, die mit dieser oder jener einheimischen Aehnlichkeit haben, identificirt wird[3]).

Was von Zauberei bei Homer vorkommt, ist wenig, und was die 346 Heroen selbst derartiges treiben, sehr harmloser Art. Es beschränkt sich auf Besprechungen (ἐπαοιδαί) von Wunden, um das Blut zu stillen und die Heilung zu fördern, eine Cur, die Pindar auch den Asklepios bei Wunden und schmerzhaften Schäden anwenden läfst[4]), und die ohne

---

Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά betitelt, ist sammt dem Commentar eines Synesios erhalten, vgl. Kopp a. a. O. I S. 108 ff. Berthelot *Journ. d. sav.* 1884 p. 517 ff.

1) Daher bestanden auch die Beschwörungsformeln gewöhnlich in barbarischen unverständlichen Worten, Plutarch de superst. 3. Ovid Met. XIV 366 *ignotosque deos ignoto carmine adorat.*

2) Plutarch d. def. or. 17. Vgl. auch Apulei. de magia 43.

3) Vgl. Schömann *de Hecate Hesiodea* in *Opusc. acad.* II p. 215 ff. u. Welcker *Götterl.* I S. 562 ff., aber auch Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 231 ff., nach dem Hekate nicht von Artemis zu trennen ist.

4) Hom. Od. XIX 457. Pind. Pyth. 3, 52 (91).

Zweifel auf dem Glauben beruhte, daſs wohlwollende Götter gewissen Worten und Sprüchen eine geheimniſsvolle Heilkraft mitgetheilt und sie den Menschen offenbart hätten, um sich ihrer zu bedienen, wo andere Mittel nicht hülfen, ein Glaube, dessen Fortwirken sich noch bis in späte Zeiten herab verfolgen läſst[1]). Auch die Heilkräfte der Kräuter und sonstiger Arzneien ebenso wie die verderblichen und tödtlichen Wirkungen anderer erschienen als etwas Geheimniſsvolles, dessen Kunde die Menschen nur göttlicher Belehrung verdanken könnten. Beide heiſsen φάρμακα, die Aerzte aber, die sich darauf verstehen, Podaleirios und Machaon, sind Göttersprößlinge, Söhne des Asklepios. Das kummerstillende Nepenthes, welches Helena besitzt, hat sie von der ägyptischen Polydamna zum Geschenk bekommen, und die Aegyptier verstehen sich auf die φάρμακα, weil sie vom Stamme des Götterarztes Paion sind[2]). Kirke aber, die durch ihre Zaubermittel die Menschen in Thiere verwandelt, ist selbst eine Göttin. Von Mitteln, wodurch Menschen vermöchten, die Götter zu nöthigen, auch widerwillig ihrem Begehren zu entsprechen, ist nur eine entfernte Andeutung in der Erzählung von Menelaos und Proteus; doch hier ist das Mittel kein Zauber, sondern einfach Ueberwältigung des Meerdämons, der überdies nur zu den Göttern untergeordneten Ranges gehört. Aber Euripides giebt es schon zu verstehen, daſs man durch gewisse Mittel, die freilich nicht näher bezeichnet werden, die Götter dahin bringen könne, Offenbarungen auch wider Willen zu ertheilen[3]), Platon schilt, wie wir gesehn, auf die Betrüger, die sich die Götter dienstbar zu machen vermessen, Kallimachos läſst den Apollon ausrufen: Zwinge mich nicht wider Willen zu weissagen[4]). Bei den Späteren kommt Aehnliches häufig vor, zugleich auch, daſs die Götter selbst die Menschen 347 mit den Bannformeln bekannt gemacht haben, wodurch sie solchen Zwang auszuüben vermögen[5]), und die neuplatonische Philosophie brachte diesen Unsinn in eine Art von System, in welchem weiſse und schwarze Zauberkunst unterschieden, jene mit dem Namen der Theurgie beehrt, diese aber Magie oder Goetie genannt wurde[6]). Ganz beson-

---

1) Vgl. Welcker *Kl. Schr.* III S. 64ff. und die Sammlung griechischer und römischer Zaubersprüche von Heim *Jahrb. f. Philol.* Suppl. XIX S. 463ff.

2) Od. IV 220—232.

3) Eurip. Ion 375 εἰ τοὺς θεοὺς ἄκοντας ἐκπονήσομεν φράζειν ἃ μὴ θέλουσιν.

4) Kallimach. Hymn. a. Del. 89 μήπω μή μ' ἀέκοντα βιάζεο μαντεύεσθαι.

5) Vgl. Porphyrios bei Euseb. praep. ev. V 8 (p. 154f. Wolff).

6) Augustin d. civ. dei X 9. 10.

ders bedienten diese Zauberkundigen sich ihrer Kunst, um Götter oder Dämonen zu citiren und sich Offenbarungen oder sonstige Hülfen von ihnen gewähren zu lassen, ja Porphyrios schrieb ein Buch über die aus den Offenbarungen zu schöpfende Weisheit. Von der Beschaffenheit der Anrufungen, deren man sich bei solcher Citation (ἐπαγωγή) bediente, können wir uns etwa aus den sogenannten orphischen Hymnen eine Vorstellung machen, von denen es gewifs ist, dafs sie bei theurgischen Beschwörungen benutzt worden sind[1]). Wir hören auch von wunderbaren Steinen, welche die Zauberkundigen besafsen, und die von Dämonen beseelt waren, sich hin und her bewegten, auch in die Luft erhoben, und aus welchen heraus die Dämonen sich vernehmen liefsen. Sie nannten solche Steine Baitylen, mit einem semitischen Namen, welcher sie eben als gotterfüllt bezeichnete[2]). Das orphische Gedicht über die Steine redet von einem beseelten Stein, Oreites oder Siderites, der sich durch besondere Gestalt und Kennzeichen auszeichnete. Um sich seiner Kraft bedienen zu können, mufs man dreimal sieben Tage fasten, sich des Beischlafes und gemeinsamer Bäder enthalten, den Stein in reinem Quellwasser waschen und wie ein kleines Kind in Windeln hüllen, in einem reinen Raum des Hauses Licht anstecken, Rauchopfer anstellen, Gebete sprechen. Wenn man dann den Stein in den Händen hin und her schwingt, vernimmt man eine zarte Stimme wie eines kleinen Kindes. Man mufs sich aber ja hüten ihn auf die Erde fallen zu lassen, denn dann wird er böse. Hat man ihn gebraucht, so mufs man ihn wieder waschen, und man kann dann wahrnehmen, wie allmählig die Beseelung von ihm schwindet[3]). Diese wunderliche Art von Zauberei gehört indessen nur den spätesten Zeiten an, wo Griechenland schon ausgelebt hatte, und wurde überdies mehr in Asien als in Europa getrieben. In Griechenland selbst, und schon in früherer Zeit, 348 war namentlich Thessalien ein Hauptsitz der Zauberkunst, die besonders von weisen Frauen geübt wurde. In den Wolken des Aristophanes will der alte Strepsiades eine thessalische Zauberin dingen, dafs sie den Mond vom Himmel herabziehe[4]), ein Kunststück, das auch sonst öfters ihnen zugeschrieben wird, und der Name Thessalerin ward

1) Vgl. besonders C. Dilthey *N. Rh. Mus.* XXVII S. 375 ff.

2) Damask. bei Photios S. 348. 342 Bk.

3) Orph. Lith. 360 ff.

4) Aristoph. Wolk. 749. Vgl. Vofs zu Verg. Eclog. 8, 69. Doch war dies Kunststück für die Zauberinnen nicht gefahrlos; sie konnten blind und lahm davon werden. Vgl. Plat. Gorg. S. 513 A mit d. Auslegern.

fast ebenso zum Appellativum für Zauberin, wie Chaldäer für Sterndeuter.

Dafs es Wettermacher gab, lehrt schon das oben erwähnte Beispiel des Empedokles, der sich der Kunst berühmte[1]). Der homerische Aiolos hat von Zeus das Vermögen erhalten, die Winde wie er will aufzuregen oder zu besänftigen, und der Schlauch, den er dem Odysseus mitgiebt, ist offenbar ein magisches Mittel, die Winde einstweilen zu bannen. Zu Methana in Argolis bannte man den Südwestwind, der um die Zeit der Traubenblüthe wehte und diese verdorren machte, auf folgende Art. Es wurde ein ganz weifser Hahn geschlachtet und in zwei Stücke getheilt; zwei Männer nahmen die Stücke und liefen damit in entgegengesetzter Richtung um die Weinpflanzung herum, bis sie wieder an dem Punkt, von wo sie ausgelaufen waren, zusammentrafen, wo dann die Stücke vergraben wurden[2]). In Arkadien ging, wenn lange Dürre herrschte, der Priester des Zeus Lykaios zu der auf dem Berge befindlichen Quelle Hagne, verrichtete dort gewisse Opfer und Gebete, und rührte dann mit einem Eichenzweige das Wasser; darauf erhob sich aus diesem ein nebelartiger Dunst, der bald zu einer Wolke anwuchs und andere Wolken anzog, aus denen sich dann der gewünschte Regen ergofs[3]). Um Hagelschaden abzuwehren, gab es zu Kleonai, und so auch wohl anderswo, öffentlich angestellte Hagelwächter (χαλαζοφύλακες), die Blut von Maulwürfen und blutige Lappen von Kleidern menstruirender Weiber anwandten den Hagel zu bannen, wobei dann aber auch noch allerlei Opfer von den Leuten anzustellen waren[4]).

349 Dafs Zauberer sich selbst oder Andere in allerlei Gestalten verwandeln könnten, galt den Gläubigen für ausgemacht. Bei Homer sind es nur Götter oder Göttinnen, welche dieses vermögen, wie z. B. Athene den Odysseus mit ihrem Stabe berührt, um ihn in einen alten unkenntlichen Mann zu verwandeln, und dann wieder, um ihn jugendlich schön und kräftig zu machen, und Kirke durch Zaubertränke und Berührung mit ihrem Stabe die Menschen in Thiere umgestaltet. Die thessalischen Zauberinnen bewirkten dergleichen Verwandlungen durch eine Salbe,

---

1) Die Ἀνεμοκοῖται, d. i. Windstiller in Korinth, Eustath. zu Od. X 22 S. 1645, 41. Hesych. und Suid. u. d. W. u. Lex. Seguer. S. 397, werden als ein Geschlecht bezeichnet, so dafs ihrem Namen irgend eine cultliche Beziehung zu Grunde liegen mufs, wie bei den attischen Εὐδάνεμοι, vgl. Töpffer *Att. Geneal.* S. 111.

2) Pausan. II 34, 2.

3) Pausan. VIII 38, 4.

4) Plutarch Sympos. VII 2, 2. Seneca qu. nat. IV 6 und mehr bei Kühn zu Pausan. II 34.

wie uns Lukian und Apuleius belehren[1]); es gab auch Giftkräuter, wodurch sich Menschen in Wölfe oder Vögel verwandeln konnten[2]).

Am häufigsten und in mancherlei Gestalten kam der Liebeszauber vor. Bei Homer ist Aphrodite im Besitz eines gestickten Gürtelbandes, welches die Kraft hat, diejenige, die es umbindet, in den Augen dessen, dem sie gefallen will, liebreizend zu machen[3]). Die Zauberinnen aber verstanden, unter Anrufung ihrer Götter oder Dämonen, Liebestränke (φίλτρα) zu brauen: ein Gewerbe, welches zur Zeit des peloponnesischen Krieges eine Ninos, offenbar eine Ausländerin, die sich Priesterin des phrygischen Sabazios nannte, in Athen betrieb, deswegen aber vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt wurde[4]). Aber es gab auch umständlichere Methoden, bei denen neben allerlei Opfern und Beschwörungen ein kleiner Vogel, die Iynx, gebraucht wurde, dessen schon Pindar Erwähnung thut[5]). Dieser, oder auch sein ausgeschnittenes Eingeweide, wurde um ein vierspeichiges Rad gespannt, und so unter Zaubersprüchen und Anrufungen, besonders der Hekate, herumgedreht; dabei auch ein Wachsbild des Geliebten ins Feuer geworfen, daſs es schmolz, und mehr dergleichen Künste geübt, die hier nicht weiter darzulegen sind[6]). Ueberaus mannichfaltig sind die Mittel des Liebeszaubers, die in den bald zu erwähnenden Zauberpapyri empfohlen werden[7]).

Auch Krankheiten, meinte man, konnten angezaubert werden, ja es gab Menschen, in deren Augen eine gewisse dämonische Kraft war, so daſs sie durch bloſses Ansehen, zum Theil selbst ohne es zu wollen, Andere krank machten oder ihnen sonst irgend etwas Schlimmes zuzogen, besonders kleinen Kindern, die sich noch nicht vor den Wirkungen solchen bösen Blickes zu hüten verstanden, oder den Hausthieren, die man deswegen sorgfältig vor ihnen in Acht nehmen muſste[8]). 350

1) Lukian Luc. s. asin. 12. Apulei. Metam. III 21.

2) Vergil Ecl. 8, 97. Ovid Met. XV 359.

3) Hom. Il. XIV 214ff.

4) Demosth. παραπρ. 281 mit d. Schol. Ueber die Zeitbestimmung s. Schömann *de relig. ext. ap. Ath.* (1857) = *Opusc.* II p. 430.

5) Pind. Pyth. 4, 214 (380) mit d. Schol.

6) Vgl. Theokrit. Id. 2 u. Vergil Ecl. 8 mit den Auslegern und O. Hirschfeld *de incantamentis et devinctionibus amatoriis* (Königsb. 1863).

7) Vgl. Kuhnert *Nord u. Süd* 1900 I S. 327ff.

8) S. Plutarch Sympos. V 17 περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων καὶ βάσκανον ἔχειν ὀφθαλμόν. Eine absonderliche Erklärung der Sache s. bei Heliodor Aith. III 7. Mit erschöpfender Gründlichkeit handelt darüber O. Jahn *über den Aberglauben des bösen*

Unter den Krankheiten aber, in denen man Heimsuchungen feindseliger Gottheiten oder Dämonen erkannte, standen zwei obenan, die Epilepsie, die daher auch den Namen der heiligen Krankheit hatte[1]), und der Wahnsinn; und diese waren es denn auch ganz besonders, welche von Menschen, die es verstanden sich dämonische Mächte dienstbar zu machen, durch Beschwörung derselben (ἐπαγωγή) angezaubert werden konnten[2]).

Um nun aber gegen all dergleichen bösen Zauber sich zu verwahren, oder, wenn man von ihm getroffen war, sich davon zu befreien, gab es denn auch entsprechende Gegenmittel von mehr als einer Art. Schon Homer läfst den Odysseus gegen den Zaubertrank der Kirke durch das Kraut Moly, welches Hermes ihm giebt, geschützt werden[3]). Was für ein Kraut dies gewesen sei, können wir nicht sagen[4]); dafür wissen wir aber von manchen andern Gewächsen, theils Bäumen theils Wurzeln und Kräutern, denen der Glaube eine dem Zauber entgegenwirkende Kraft zuschrieb. Wir begnügen uns nur drei namhaft zu machen, den Lorbeer, den Rhamnus (Kreuzdorn) und die Meerzwiebel[5]). Wo ein Lorbeer stand, da glaubte man vor Epilepsie und andern dämonischen Anfechtungen sicher zu sein; deswegen pflanzte man ihn gerne vor die Häuser oder stellte Lorbeerzweige vor die Thür[6]); man trug auch Stöcke von Lorbeerholz, und Abergläubische nahmen, wenn sie ausgingen, einige Lorbeeren in den Mund[7]). Den Kreuzdorn stellte 351 man ebenfalls an die Thüre als Abwehr gegen Krankheitsanfechtungen[8]); er galt als Schutzmittel gegen Gift und Verzauberung; um aber recht wirksam zu sein, mufste er zur Zeit des Neumondes abgeschnitten werden. Auch dem Vieh wurde er umgehängt und die Schiffe damit bekränzt[9]). Meerzwiebeln wurden theils an die Thüre gehängt, theils

---

Blickes bei den Alten in d. *Berichten der sächs. Ges. d. Wiss.* 1855 S. 28ff., und wie der Glaube noch heutzutage namentlich in Neapel herrsche, berichtet Trede *das Heidentum in der römischen Kirche* II S. 237ff.

1) Hippokr. de morb. sacr. S. 14f. Dietz.

2) Ruhnken zu Timai. S. 114. Lobeck *Aglaoph.* p. 221ff. Der ἐπαγωγή entsprechend, als ihre Wirkung, ist die ἐπηλυσίη im H. Hymn. a. Herm. 37.

3) Hom. Od. X 292. 302ff.

4) Vermuthungen darüber s. bei Buchholz *Homerische Realien* I 2 S. 217f.

5) Andere Planzen ebenso wie Thiere und Steine, denen man eine magische Wirkung zuschrieb, stellt Riefs in Pauly-Wissowas *Realencykl.* u. Aberglaube zusammen.

6) Boissonad. Anecd. gr. I p. 425. Geopon. XI 2.

7) Theophr. Char. 16 u. dazu Wolff zu Porphyr. S. 204f.

8) Diog. L. IV 57. Schol. Nikand. Ther. 860.

9) Anon. de viribus herb. 7ff. Haupt (*Opusc.* II p. 477).

unter der Schwelle vergraben[1]). Die Landleute pflegten auch Köpfe oder Beine von allerlei Thieren an Bäumen vor ihren Häusern oder auf ihren Feldern aufzuhängen als Schutzmittel gegen Verzauberungen[2]). Handwerker, wie Töpfer oder Schmiede, erwarteten gleichen Schutz von allerlei wunderlich gestalteten Puppen und Bildern (βασκάνια), die sie vor ihren Werkstätten aufstellten oder an die Thür und an die Wand malten[3]). Aber auch Andere unterließen es nicht dergleichen Schutzmittel an ihren Häusern anzubringen, wozu auch wohl Inschriften kamen, die das Haus unter die Obhut dieser oder jener Gottheit stellen und dem Bösen den Eingang wehren sollten. Löwenköpfe, Medusenköpfe, Silensmasken brachte man über den Thüren an, trug sie auch wohl am Leibe[4]). Ganz besonders aber galt der Phallus für ein wirksames Schutzmittel, das man denn, ebenso wie andere, auch wohl als Amulet bei sich zu tragen pflegte[5]). Auch in Ringform hatte man Amulete, die mit gewissen Ceremonien geweiht, auch wohl mit gewissen geheimnißvollen Charakteren bezeichnet wurden[6]). Oder es wurden dergleichen Charaktere und schutzkräftige Sprüche auf Täfelchen oder Pergamentblättern geschrieben, in ein Stück Leder genäht und so um den Hals gehängt[7]). Hierher gehören die sogenannten ephesischen Formeln (Ἐφέσια γράμματα), die von den idaiischen oder phrygischen Daktylen erfunden sein sollten, weswegen sie auch phrygische genannt 352 zu sein scheinen[8]). Ephesische hießen sie wohl, weil sie zu Ephesos besonders in Gebrauch waren, wie wir denn auch von einer Menge von Zauberbüchern lesen, die hier von den neubekehrten Christen abgethan und verbrannt wurden[9]). Aegyptische Bücher, die Beschwörungs- und Entzauberungsformeln enthielten, erwähnt Lukian[10]), und in den letzten Jahrzehnten ist eine Anzahl von Zauberpapyri aus ägyptischen Gräbern

1) Plin. H. N. XX 9, 101. Meineke *Fragm. com.* II p. 151.

2) Schol. Aristoph. Plut. 943.

3) Aristoph. bei Pollux VII 108. Lex. Seguer. S. 30, 5.

4) Jahn *über die Lauersforter Phalerae* (Bonn 1860) S. 21 ff.

5) Jahn *Berichte* S. 73 f.

6) Schol. Arist. Plut. 884. Vgl. Meineke *Fragm. com.* II p. 454. III p. 97.

7) Anaxilas bei Athenai. XII 70 S. 548 C. Von den Amuleten (περιάμματα, περίαπτα) und ihren mancherlei Arten s. besonders Jahn S. 41 ff. und Rieß in Pauly-Wissowa *Realencyklopädie* u. d. W. Die Ableitung des Wortes aus dem Arabischen ist heute aufgegeben.

8) Vgl. Plutarch de prof. in virt. 15 S. 85 B mit Wyttenb. Anm. und Lobeck *Aglaoph.* p. 1163 f. 1330 f.

9) Apostelgesch. 19, 19.

10) Lukian Philops. 31.

zu Tage gekommen, die sich aus einer Menge unter einander nicht zusammenhängender, bald kürzerer, bald ausführlicherer Zaubervorschriften zusammensetzen; der längste dieser Zauberpapyri enthält nicht weniger als 3274 Zeilen[1]). Geschrieben sind sie im dritten und vierten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, geben sich aber als Copien dadurch zu erkennen, daſs sie gelegentlich Abweichungen von einer früheren Sammlung gewissenhaft verzeichnen, die indessen schwerlich in viel ältere Zeit gehört[2]), mag auch im Einzelnen manche Vorschrift auf echt hellenischen Aberglauben zurückgehn. Von den Formeln, die aus wunderlichen barbarischen und unverständlichen Worten bestanden, kann uns einen Begriff geben, was als ephesischer Spruch angeführt wird: *aski kataski lix tetrax damnameneus aision*[3]). Ein anderes Beispiel ist: *bedy zamps chthon plectron sphinx knaxbi chtyptes phlegmo drops*, welche Formel einstmals in Milet zur Zeit des Branchos als heilkräftig zur Abwehr einer Seuche angewandt worden sein soll[4]). Wie nun aber diese Formeln schon durch Namen und theilweise Klang ihre ungriechische Herkunft zu erkennen geben, so war auch der Glaube an ihre Wirksamkeit weit weniger im eigentlichen Griechenland, und am wenigsten in der classischen Zeit, als in den auswärtigen Ländern, wo die dort angesiedelten Griechen in vielfacherer Berührung mit den Barbaren standen, und in den Zeiten synkretistischer Religionsformen verbreitet. Allgemein griechisch dagegen war der Glaube, daſs religiöse Reinigungen und Sühnungen, wie sie überhaupt dazu dienten, dem Menschen die Huld der Götter zu erhalten oder wiederzugewinnen, so auch namentlich gegen bösen Zauber von Nutzen wären, sei es um ihn mit Hülfe der Götter abzuwehren, sei es um ihn wieder los zu werden. Und so mag denn die Betrachtung derselben sich hier anschlieſsen.

---

1) Veröffentlicht mit andern von Wessely *Denkschr. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* XXXVI 2 S. 27 ff. XLII 2.

2) An der Spitze der Gewährsmänner erscheinen auch in den Zauberpapyri Ostanes und Apollobex, vgl. Dieterich *papyrus magica mus. Lugd.* in *N. Jahrb. f. Phil.* Suppl. XVI S. 751 f.

3) Hesych. u. Ἐφέσια γράμματα.

4) Klem. Alex. Strom. V 49 p. 674 Pott. Eine lange Reihe ähnlicher Formeln stellt namentlich aus den Zauberpapyri zusammen Wessely *Ephesia grammata* (Wien 1886). Für Liebhaber mag hier auch die Formel stehn, die unser Reineke Vos uns darbietet, S. 21 Scheller: 'Gaudo statzi salphenio casbou gorfous barbas as bulfrio'. Daſs dergleichen auch heutzutage in manchen Gegenden heilsam geachtet wird, ist wohl nicht zu verwundern.

13. Reinigungen und Sühnungen.

Die allgemeine religiöse Idee, welche den Reinigungen zu Grunde liegt, ist leicht erkennbar und schon früher (S. 230) von uns ange- 353 deutet. Alles Unreine und Befleckte ist den Göttern widerwärtig, nur Reines und Makelloses darf sich ihnen nahen. Um also zu ihnen beten, ihnen seine Ehrfurcht bezeigen, sich ihrer Huld empfehlen zu können, ist Reinheit die unerläſsliche Bedingung. Zunächst freilich körperliche Reinheit, weshalb man zu allen gottesdienstlichen Handlungen sich wusch und reine Kleider anlegte. Aber die Erkenntniſs, daſs körperliche Reinheit allein nicht genügte, daſs sie für sich allein den Göttern nicht wohlgefällig sein könnte, wenn in dem reinen Leibe ein unreines und schuldbefiecktes Innere verhüllt sei, muſste nothwendig in demselben Maſse aufkommen und wachsen, je mehr sich das sittliche Bewuſstsein entwickelte und die Vorstellungen von den Göttern veredelten. So wurde die äuſserliche Reinigung zugleich zum Symbol der inneren, und in diesem Sinne von den Verständigen angesehn, wogegen freilich die Unverständigen, gleichwie sie durch Gaben und Opfer die Gunst der Götter gewinnen zu können meinten, so auch die Reinigungen als ein an und für sich verdienstliches Werk betrachteten, welches allenfalls geeignet sei, die innere Reinheit zu vertreten und zu ersetzen, und dies um so mehr, je sorgfältiger und umständlicher man dabei verfahre. Ein solcher Glaube ist der Unsittlichkeit allzu willkommen, als daſs er nicht immer zahlreiche Anhänger gefunden haben sollte. Dieselbe Zeit, in welcher bei Manchen der Besseren das religiöse Bedürfniſs, unbefriedigt durch die herkömmlichen Ueberlieferungen, sich den mystischen Verkündigungen, die unter Orpheus Namen in Umlauf gesetzt wurden, mit Vorliebe zuwandte, zeigt uns auch beim groſsen Haufen ein zunehmendes Vertrauen zu der heilsamen Kraft von allerlei äuſserlichen Reinigungsmitteln, durch die man sich den Göttern wohlgefällig machen und ihre Huld erhalten oder wiedergewinnen könnte. Das homerische Griechenland weiſs von dergleichen wenig oder gar nichts. Was hier von Reinigungen vorkommt, läſst sich alles ganz einfach aus dem natürlichen Gefühl erklären, daſs körperliche Unsauberkeit und Schmutz abgethan werden müsse, wenn man sich den Göttern mit Gebeten und Opfern nahen wolle, und eine symbolische Bedeutung, eine Andeutung des Abthuns von Schuld und Sündenbefleckung ist auch in der Reinigung des Heeres im ersten Buche der 354 Ilias gewiſs ebensowenig zu erkennen, als darin, daſs Odysseus sein

Haus nach der Ermordung der Freier mit Schwefel durchräuchert, oder Achilleus den goldenen Becher, aus dem er dem Zeus eine Spende darbringen will, vorher gründlich reinigt, wobei ebenfalls Schwefel gebraucht wird[1]). Daſs auch von der in späterer Zeit für unerläſslich gehaltenen Reinigung der mit Blutschuld Behafteten bei Homer keine Spur vorkomme, haben wir schon früher bemerkt[2]); sie ist, soviel sich erkennen läſst, zuerst von Hesiod im Katalogos und von Arktinos in der Aithiopis angebracht worden; hier wurde Achilleus von der durch Thersites Ermordung auf ihm haftenden Blutschuld durch Odysseus auf Lesbos gereinigt[3]), dort heischte Herakles nach Tödtung des Iphitos von Neleus den gleichen Dienst, ohne daſs seine Bitte Gehör fand[4]). Die allgemeinere Verbreitung des Glaubens, daſs der mit Blutschuld Befleckte einer Reinigung bedarf, ist wahrscheinlich vorzugsweise durch den Einfluſs des delphischen Orakels bewirkt worden. Der delphische Gott sollte den Menschen an sich selbst das Beispiel gegeben haben, wie der Blutbefleckte zu reinigen und die Blutschuld abzuwaschen sei. Als er den Python getödtet, unterzog er sich auf Befehl des Zeus einer Reinigung zu Tempe oder nach einer andern 355 Version der Sage auf Kreta[5]). Die Sage scheint also andeuten zu wollen, daſs Reinigungen auf Kreta schon in frühester Zeit üblich gewesen, und von hier aus nach Delphi übertragen worden seien, wie denn auch anderweitige kretische Einflüsse auf Delphi und das dortige Orakel unverkennbar sind. Daſs aber wenigstens in Athen, und so denn wohl auch in den meisten übrigen Staaten, die Reinigungsgebräuche nach delphischen Satzungen angeordnet worden, läſst sich aus Platon schlieſsen, der für seinen Musterstaat vorschreibt, daſs es mit den Reinigungen gehalten werden solle nach der aus Delphi überkommenen Regel[6]). Herodot belehrt uns, daſs die Reinigungsgebräuche in Lydien ganz den griechischen ähnlich waren[7]). Doch braucht man

---

1) Vgl. Bd. I S. 61.

2) Ebenda S. 47 f.

3) Nach der Inhaltsangabe in Proklos Chrestomathie, bei Kinkel *Ep. Gr. fr.* p. 33.

4) Schol. Il. II 336 (fr. 31 Kink.). Die Reinigung des Ixion, der zuerst Verwandtenblut vergossen, durch Zeus ist erst bei Aischylos Eum. 709 f. 436 nachweisbar; daſs Homer die Sage von Ixion gekannt, folgt nicht aus der beiläufigen Erwähnung seiner Gattin, der Mutter des Peirithoos Il. XIV 317.

5) Ailian V. G. III 1. Pausan. II 7, 7 mit Schreiber *Apollon Pythoktonos* S. 44 f. Vgl. Hypoth. Pind. Pyth. S. 298 Bö.

6) Plat. Ges. IX S. 865 B.

7) Herodot I 35.

darum nicht Asien als ihre eigentliche Heimath anzusehn, da sie aus Kreta, das sich auch sonst als alter Sitz der Sühneweisheit erweist[1]), nach Lydien so gut wie nach Delphi verpflanzt sein können.

Ueber die Art und Weise, wie die Reinigung der mit Blutschuld Behafteten vorgenommen wurde, finden wir nirgends eine vollständigere Belehrung, als bei Apollonios in den Argonautika[2]), wo der Dichter beschreibt, wie Iason und Medeia vom Morde des Absyrtos durch Kirke gereinigt worden, und dabei ausdrücklich hinzusetzt, daſs dies in der herkömmlichen Weise geschehen sei. Zuerst also schlachtet Kirke ein junges vom Euter hinweggenommenes Ferkel, und läſst das Blut aus der Wunde am Halse auf die Hände der Mörder herabflieſsen. Dann folgt eine nicht näher beschriebene Abwaschung, wobei wir wohl an geweihtes Wasser zu denken haben, welches durch einen eingetauchten Feuerbrand vom Opferaltar, durch Salz und vielleicht noch andere Zuthaten kräftiger gemacht worden war. Dabei ruft sie den Zeus als Reinigungsgott und Hort der Flehenden an. Das Wasser, durch welches die Verunreinigung abgespült ist, wird von einer Dienerin fortgeschafft und zwar, wie wir unbedenklich hinzusetzen können, an einen 356 abgelegenen, vom Verkehr der Menschen entfernten Ort. Darauf verbrennt Kirke Opferfladen und andere Sühnmittel (μείλικτρα), und gieſst weinlose Spenden (νηφάλια) aus, unter Anrufung des Zeus, daſs er den rächenden Erinyen Einhalt thun und selbst auch den Schuldigen mild und gnädig sich erweisen möge. Dies alles aber thut sie, bevor sie noch gehört hat, was für einen Mord diese eigentlich begangen haben, gerade so wie auch bei Herodot Kroisos zuerst den Adrast reinigt, und dann erst ihn fragt, wer er sei und wen er erschlagen habe. Es genügte also, daſs der Flehende sich als der Reinigung bedürftig darstellte, um der Wohlthat theilhaftig zu werden. Zugleich erkennen wir aus jener Beschreibung, daſs der Reinigungsact zwei Stücke in sich begriff, zuerst die Reinigung selbst, welche dadurch vollzogen ward, daſs das Blut des Opferthiers auf die Hände des Mörders floſs, dann aber abgewaschen wurde, als symbolisches Zeichen für die Hinwegnahme der Blutschuld; zweitens die Versöhnung der strafenden Gottheit durch Opfergaben und Gebet. Zeus, als der, welcher die Reinigung gebietet, heiſst Katharsios; als der, welcher sich zur Verzeihung der

1) Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 259. Einen Zusammenhang der delphischen Reinigungsgebräuche mit der Aufnahme des Dionysoscultes und mit den Mysterien behauptet ohne zureichende Begründung Petersen *d. heil. Recht d. Gr.* S. 40.

2) IV 702ff.

Schuld versöhnen und erweichen läfst, heifst er Meilichios. Diese beiden Seiten hängen aber so genau mit einander zusammen, dafs wir uns nicht wundern dürfen, mitunter, wo von Reinigungen die Rede ist, nur den einen Namen, Meilichios, nicht auch den andern, Katharsios genannt zu finden[1]). Zeus ist, weil Katharsios, eben deswegen auch Meilichios: er gebietet die Reinigung als Bedingung und Vorbereitung der Versöhnung, die nur dem Gereinigten gewährt werden kann[2]).

Die mythischen Beispiele von Reinigungen wegen vergossenen Blutes lassen wenigstens in den uns erhaltenen Berichten keinen Unterschied hinsichtlich der verschiedenen Arten des Mordes wahrnehmen[3]). Die Reinigung wird sowohl dem absichtlichen Mörder, als dem unfreiwilligen Todtschläger, sowohl dem, der einen hinterlistigen Mord ver- 357 übt, als dem, der in gerechtem Streit einen Gegner erlegt hat, gleichmäfsig zu Theil, wenn er sich ins Ausland flüchtet und hier als Flehender an einen Mächtigen wendet. In dem Lande selbst, wo der Mord begangen, wird der Mörder nicht gereinigt, im Auslande aber gebietet die dem Flehenden gebührende Rücksicht, ihm die Bitte um Reinigung nicht zu versagen, die ihm dann, wie wir gesehen haben, auch gewährt wird, bevor man noch weifs, wer es sei und welchen Mord er begangen habe. In der geschichtlichen Zeit dagegen finden wir ein verschiedenes Verfahren, je nachdem die Tödtung eine absichtliche oder eine unabsichtliche, eine ungerechte oder eine gerechte und erlaubte oder verzeihliche war. Genaueres hierüber ist uns freilich nur von Athen bekannt, indessen ist kein Grund zu zweifeln, dafs nicht dieselben Grundsätze, die hier galten, auch anderswo gegolten haben[4]). Gesetzlich erlaubt war die Tödtung des Buhlers, den der Mann bei seiner Gattin oder bei seinem Kebsweibe, falls dies eine Freie war,

1) Z. B. Pausan. I 37, 4. II 20, 2. Natürlich erschöpft sich in dieser Beziehung nicht die Bedeutung des Cultnamens μειλίχιος. Bei Apoll. Rh. IV 700 wird Ζεὺς ἱκέσιος genannt, weil dort die der Reinigung Bedürftigen als ἱκέται auftreten.

2) Vgl. Herodot VI 91, wo ἄγος ἐκθύσασθαι, die Reinigung, und ἵλεων γενέσθαι τὸν θεόν, die Versöhnung der Gottheit, als wesentlich Eins erscheinen. Dazu Plutarch Thes. 12, wo ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες verbunden.

3) Eine Sammlung solcher Beispiele kann man bei Lobeck *Aglaoph.* p. 968 f. und noch vollständiger bei Lomeier *de veterum gentium lustrationibus* (1681) p. 214 ff. finden.

4) Dies ergiebt sich auch aus Isokr. Paneg. 40, obgleich freilich hier die Sache so dargestellt wird, als ob Athen den andern Staaten zum Vorbilde gedient habe. Platon in den Gesetzen macht eine Menge specieller Unterscheidungen, die in den Gesetzgebungen der Staaten schwerlich gemacht wurden, und die wir deswegen auch hier nicht anführen.

der Vater bei seiner Tochter, der Sohn bei seiner Mutter, der Bruder bei seiner Schwester auf der That ertappte, ferner die Tödtung des nächtlichen Diebes, der ins Haus eingedrungen war, wenn er sich zur Wehr setzte, überhaupt der im Stande der Nothwehr verübte Todtschlag, endlich die Tödtung derer, die das Gesetz für vogelfrei erklärt hatte, wohin namentlich auch die gehörten, welche überwiesen waren oder überwiesen werden konnten, Landesverrath begangen, den Umsturz der Verfassung, Errichtung einer Tyrannis erstrebt zu haben[1]). Wer solche tödtete, war straflos und bedurfte nur einer religiösen Reinigung[2]). Unerlaubter vorsätzlicher Mord eines Bürgers wurde mit dem Tode und Confiscation des Vermögens bestraft; indessen liefsen doch die athenischen Gesetze auch hier eine Milderung eintreten, indem sie dem Angeklagten gestatteten vor gefälltem Urtheil aufser Landes zu gehen, was denn freilich als Eingeständnifs der Schuld galt, weswegen auch ewige Verbannung gegen ihn ausgesprochen und sein Vermögen auch in diesem Falle confiscirt wurde. Wer aber von der Anklage losge- 358 sprochen war, der war entweder für gänzlich schuldlos erklärt, und hatte dann weiter nichts zu thun, als den Semnen, d. h. den Eumeniden ein Dankopfer darzubringen[3]), oder es war seine That für keinen absichtlichen Mord, sondern nur für einen unabsichtlichen Todtschlag erklärt, in welchem Falle ihn nur die Strafe traf, das Land solange meiden zu müssen, bis er Verzeihung (αἴδεσις)) von den Verwandten des Getödteten erlangte, die ihm nach Ablauf einer gewissen Maximalfrist nicht versagt werden durfte; aufserdem aber mufste er sich auch einer religiösen Reinigung unterziehen. Wer aber bei kriegerischen Uebungen oder im Gefechte einen Kameraden, oder bei Kampfspielen einen Gegner unabsichtlich getödtet hatte, der bedurfte blofs der Reinigung, war aber nicht genöthigt das Land zu verlassen. Die zeitweilige Verbannung heifst ἀπενιαύτησις oder ἀπενιαυτισμός; der Verbannte mufste innerhalb einer vorgeschriebenen Frist und auf einem vorgeschriebenen Wege[4]) das Land verlassen. Das gesetzliche Maximum der Verbannungszeit betrug aber nicht blofs, worauf der Name zu führen scheint, ein Jahr, sondern wenn dies der unklaren Notiz eines

1) Vgl. *Att. Proc.*[2] S. 377f. Philippi *Areopag und Epheten* S. 55ff.

2) Porphyr. de abst. I 9. Vgl. Philippi S. 61ff., für dessen Ansicht aus dem Vergleich von Demosth. g. Aristokr. 55 mit Platon Ges. IX S. 865 B eine wesentliche Stütze erwächst.

3) Pausan. I 28, 6.

4) Ἔν τισιν εἰρημένοις χρόνοις ἀπελθεῖν τακτὴν ὁδόν, Demosth. g. Aristokr. 72.

späten Gewährsmanns[1]) entnommen werden darf, fünf Jahre. Platon stuft ihre Dauer verschieden ab nach der Verschiedenheit der Fälle[2]), die aber nicht der herrschenden Praxis, sondern seiner eigenen Reflexion entstammt. Auch für die Reinigung kennt er verschiedene Grade und läfst sie dem Apeniautismos vorangehn, während nach attischem Rechte die Aussöhnung mit den Verwandten des Erschlagenen der Reinigung vorangehn mufste[3]).

359 Die Idee, welche diesen Satzungen zu Grunde liegt, ist nach Platon diese, dafs die Seele des Getödteten dem Todtschläger zürnt und es nicht dulden kann, ihn ungefährdet an den Orten verkehren zu sehen, wo der Getödtete im Leben verkehrt hat; sie verfolgt ihn daher mit Unruhe und Angst, und verlangt, dafs er mindestens auf ein volles Jahr das Land verlasse[4]). Wir dürfen hinzufügen, dafs auch die Götter des Landes zürnen, und dafs ihr Zorn nicht blofs den trifft, der das Blut eines Landeskindes vergossen hat, sondern auch die Landesgenossen, wenn sie ihn nicht von sich ausstofsen. Dies ist es, was als die Befleckung (μύσος, μίασμα) bezeichet wird, die an dem Todtschläger haftet und die gleichsam ansteckend auch auf diejenigen übergeht, die mit ihm umgehn, eine Anschauung, die durch zahlreiche Stellen der Tragiker und der Redner, namentlich des Antiphon belegt wird[5]). Diese Befleckung kann in dem Lande, wo er den Todtschlag verübt hat und wo das Blut des Getödteten um Rache schreit, nicht von ihm genommen werden, bevor er eine Zeitlang durch Verbannung gebüfst hat. Daher der Apeniautismos. Hatte er aber die vom Gesetz als Maximum bestimmte Zeit in der Verbannung zugebracht, so

1) Schol. B zu Il. II 665 Ἑλληνικόν ἐστι τὸ μὴ φόνῳ φόνον λύειν, φυγαδεύειν δὲ τὸν ἅπαντα χρόνον· ὅθεν Σόλων πέντε ἔτη ὥρισεν. Vgl. im Uebrigen Philippi S. 116f. *Att. Proc.*[2] S. 378.

2) Ges. IX S. 865 Eff.

3) Dies scheint aus Demosth. g. Aristokr. a. a. O. deutlich zu erhellen, nicht umgekehrt, erst die Reinigung, dann die Aussöhnung.

4) Plat. Ges. IX S. 865 D. Auch das μασχαλίζειν mag hier beiläufig erwähnt werden, d. h. die Verstümmelung des Ermordeten, dem der Mörder die Extremitäten abhieb, als ob ihm dadurch das Vermögen entzogen würde, seinem Mörder zu schaden. Diese Rohheit wird von den Tragikern auch den Mördern Agamemnons zugeschrieben, Aisch. Cho. 437. Soph. Elektr. 445, wozu Jahn die Angaben der Grammatiker vollständig anführt. Nach ihnen stammte der Ausdruck davon, dafs die abgeschnittenen Glieder an eine Schnur gereiht, dem Getödteten an den Nacken gehängt und unter den Achseln (μασχάλαι) durchgezogen wurden. Richtiger aber wird man ihn nach Analogie von ἀκρωτηριάζειν vom Ausreifsen des Arms aus der Achsel verstehn, vgl. Benndorf *Monument von Adamklissi* S. 132.

5) Nägelsbach *Nachhomerische Theologie* S. 357ff.

war durch diese Bufse der Zorn der Götter und die Seele des Getödteten besänftigt, und jenem deswegen die Rückkehr gestattet, nur dafs er sich zuvor mit den zur Blutrache berechtigten und verpflichteten Verwandten des Getödteten aussöhnen mufste, worauf er nach Dar- 360 bringung eines Sühnopfers gereinigt und damit für fähig erklärt wurde, fortan im Lande zu verkehren, ohne die, mit denen er verkehrte, zu beflecken. Es war aber möglich, dafs dem unvorsätzlichen Mörder der Apeniautismos erlassen werden konnte, dann nämlich wenn der Getödtete ihm vor seinem Tode verziehen hatte[1]) oder wenn die Verwandten sich damit einverstanden erklärten. Denn sie vertreten das Recht des Getödteten, und wenn sie also auf dem Apeniautismos nicht bestanden, so galt dies soviel, als ob auch jener nicht darauf bestände, oder als ob, wenn er doch über Verletzung seines Rechtes zürnte, sein Zorn vielmehr die Verwandten als den Todtschläger treffen würde. Deswegen war es aber auch erforderlich, dafs, wenn dieser um Aussöhnung ohne Apeniautismos oder vor Ablauf der Maximalfrist anhielt, die nächsten zur Blutrache berufenen Verwandten sich einstimmig für die Gewährung aussprachen; wenn auch nur Einer widersprach, so konnte kein Erlafs stattfinden[2]). Waren aber gar keine zur Blutrache berufenen Verwandte vorhanden, so hatten die Phrateren des Getödteten über die Sache zu entscheiden, und die Epheten ernannten dann zehn der Vornehmsten von diesen, mit welchen als Vertretern der Phratrie verhandelt und die Aussöhnung vollzogen wurde[3]). Dieselben, welche bei dieser betheiligt waren, scheinen dann auch bei der darauf folgenden Reinigung anwesend und mithandelnd gewesen zu sein, obgleich sich darüber nichts Bestimmtes weiter sagen läfst[4]). Die Ceremonie

---

1) Diese Verzeihung befreite selbst den vorsätzlichen Mörder von der Strafe, Demosth. g. Pant. 59. Darauf deutet auch Eurip. Hippol. 1449f.

2) Gesetz bei (Demosth.) g. Makart. 57 = C. I. A. I n. 61 Z. 19f. Ueber die Lücke in den folgenden Zeilen vgl. Philippi S. 137f.

3) Charakteristisch ist der hier vom Gesetz gebrauchte Ausdruck ἐσίσθων δὲ οἱ φράτερες ἐὰν ἐθέλωσι δέκα, wofür man mit Unrecht αἰδεσάσθων δ. ο. φ. verlangt hat; an die Stelle der Versöhnung tritt sofort die Erlaubnifs zur Rückkehr, um derentwillen jene gesucht wird.

4) Vgl. Athenai. IX 78 S. 410, wo οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες wohl auf diese zu beziehen sein wird. Nach Cincius bei Festus u. subici mufste in Athen bei der Blutsühne ein Widder gegeben werden *poenae loco*, also wohl als Ersatz statt des Blutgeldes (vgl. Serv. zu Verg. Georg. III 387) an die Verwandten, nicht aber als Reinigungsopfer. Die ὑποφόνια, deren Deinarch und Theophrast nach Harpokr. u. d. W. gedachten, scheinen nicht verschieden von den ἄποινα oder dem Blutgeld, dessen Forderung das attische Gesetz untersagte, Demosth. g. Aristokr. 32f.

der Reinigung aber scheint von Katharten aus dem Geschlechte der 361 Phytaliden vorgenommen zu sein[1]). Der Gott, der dabei angerufen wurde, war namentlich Zeus, als Katharsios und Meilichios, der auch wohl φύξιος genannt ward, weil durch seine Huld der Schuldige der Strafe entrann[2]). Zur Zeusreligion stand wohl auch das Geschlecht der Eupatriden in Beziehung, dem nach einer anderen Angabe die Reinigung der mit Blutschuld Behafteten zustand[3]). Dem Apollon, nach dessen Beispiel und nach dessen durch sein Orakel ertheilten Anweisungen diese Reinigungen angeordnet waren, wurde dabei, soviel sich erkennen läſst, nicht geopfert; wohl aber mochte er als Vermittler angerufen werden[4]). Daſs aber auch die chthonischen Gottheiten, namentlich Demeter, dabei betheiligt waren, läſst sich daraus schlieſsen, daſs die Reinigungsgebräuche meist von den Phytaliden vollzogen wurden. Denn diesem Geschlechte gehörte besonders der Dienst der Demeter von Altersher erblich an, und der Altar des Zeus Meilichios, an welchem die Reinigung vollzogen wurde, stand am Kephisos in der Nähe des Heiligthums der Demeter und Kore, dem die Phytaliden vorgestanden zu haben scheinen[5]).

Auch wegen anderweitiger Verunreinigungen und Versündigungen wurde Reinigung und Sühne durch blutige Opfer vielfältig von der Religion gefordert. Es gab öffentliche und allgemeine Reinigungen und Sühnfeste, welche theils regelmäſsig und zu bestimmten Zeiten wiederkehrten, theils auſserordentlich auf besondere Veranlassungen angeordnet wurden. Jene entsprangen aus dem Bewuſstsein, daſs es immer zahlreiche Verschuldungen im Leben der Menschen gebe, die

---

1) Pausan. I 37, 4. Plut. Thes. 12, nach denen die Phytaliden die Reinigung des Theseus von Blutschuld besorgten.

2) Pausan. III 17, 9.

3) Aus ihren πάτρια wird von Dorotheos bei Athenai. a. a. O. eine die Reinigung betreffende Bestimmung erwähnt. Denn das fehlerhafte Θυγατριδᾶν der Handschrift in Εὐπατριδῶν mit O. Müller zu ändern liegt doch viel näher als Lobecks Vermuthung Φυταλιδᾶν (*Aglaoph.* p. 186). Wenn Timai. u. ἐξηγηταί vielmehr den ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι (Bd. I S. 468) die Aufgabe zuschreibt die Schuldbeladenen zu sühnen, so wird er dabei die platonische Vorschrift im Auge haben, nach der die Reinigung den vom delphischen Gott ausgewählten Exegeten obliegt, Ges. IX S. 805 C, wiewohl der Ausdruck πυθόχρηστοι nicht aus Platon stammt, vgl. Schöll *Hermes* XXII S. 564.

4) Arktinos lieſs nach Proklos den Achilleus auf Lesbos zuerst dem Apollon, der Artemis und der Leto opfern, und darauf von Odysseus gereinigt werden. Daſs Götter als Fürbitter und Vermittler bei andern Göttern angerufen wurden, kann Aisch. Ag. 138 ff. H. u. Eurip. Ion 468 bestätigen.

5) Anders Töpffer *Att. Genealogie* S. 248 ff.

den Zorn der Götter reizten, zumal da manche unter diesen überhaupt mehr zum Strafen als zur Nachsicht und zum Wohlthun geneigt seien, weswegen man denn um so mehr beflissen sein müsse, ihren unmilden Sinn durch wiederholte Bufs- und Sühnfeste zu erweichen. Von solchen wird in dem Abschnitt von den Festen zu reden sein. Von aufserordentlichen Reinigungen und Sühnungen ist das bekannteste Beispiel dasjenige, welches zu Athen vorkam, als durch die frevelhafte Ermordung der besiegten Anhänger des Kylon der ganze Staat mit Sünden- 362 schuld befleckt schien und man den Zorn der Götter in mancherlei erschreckenden Zeichen erkannte. Da die herkömmlichen Reinigungen und Sühnungen nicht zu genügen schienen, so wurde der Kreter Epimenides berufen, der in dem Rufe stand, sich vor Andern auf die wirksamsten Mittel zu verstehn, den Zorn der Götter zu versöhnen[1]). Epimenides gebot nun, vom Areopag aus, wo das Heiligthum der Erinyen war, eine Anzahl weifser und schwarzer Schafe in allen Richtungen wohin sie wollten gehen zu lassen, und wo dann eines von ihnen sich niederlegte, einen Altar zu errichten und das Thier zu opfern, nicht diesem oder jenem bestimmten Gotte, sondern wem es zukäme (τῷ προσήκοντι), woher es denn auch noch in späterer Zeit an verschiedenen Orten Attikas Altäre gab, die keinem bestimmten Gotte geweiht waren, und die man daher namenlose oder Altäre der unbekannten Götter nannte. Aufserdem aber soll er erklärt haben, dafs zur Sühnung der Schuld auch ein Menschenopfer erfordert werde, und zwei athenische Jünglinge den Opfertod für das Vaterland erlitten haben[2]). Die Argiver reinigten ihre Stadt, als in einem Aufstande das Volk eine Schaar von tausend erlesenen Leuten, welche als ein stehendes Heer zum Schutz des Staates dienen sollte, überfallen und niedergemacht hatte; aufser anderen Sühnmitteln wurde auch dem Zeus Meilichios ein von Polyklet gearbeitetes Standbild geweiht[3]). Als die Kynaither in Arkadien bei einem inneren Bürgerzwiste ein grofses Blutbad angerichtet hatten, und nachher einige der Schuldigen nach Mantineia gekommen waren, so wurden sie nicht blofs fortgewiesen, sondern die Mantineer sahen ihr Gebiet als befleckt durch ihre Anwesen-

1) Aristot. St. d. Ath. 1. Plutarch Sol. 12. Diog. L. I 110. Nach diesem, § 112, war Epimenides auch der erste, welcher religiöse Reinigungen von Häusern und Aeckern lehrte.

2) Diog. L. a. a. O. und Neanthes bei Athenai. XIII 78 S. 602, dessen romantisch ausgeschmückter Erzählung schon Polemon widersprach.

3) Pausan. II 20, 1 f.

heit an, und veranstalteten deswegen eine förmliche Reinigung, wobei die Reinigungsopfer durch das ganze Gebiet umhergetragen wurden[1]). Aehnlich machten es die Athener, als die Nachricht von einer in Argos verübten Gräuelthat zu ihnen gekommen war, wo das Volk bei einem späteren Aufstande mehr als zwölfhundert der Angesehensten, die ihm 363 verdächtig waren, in Masse niedergemacht hatte. Sie achteten die Volksversammlung, in welcher die Nachricht verkündigt war, durch das bloße Anhören befleckt, und reinigten sie deswegen durch Wiederholung der Reinigungsgebräuche, mit denen sie eröffnet worden war[2]). Denn daß regelmäßig vor dem Beginn der Verhandlungen ein Paar Ferkel als Reinigungsopfer umhergetragen und mit ihrem Blute der Platz besprengt wurde, haben wir früher gesehn[3]). Ein gleicher Reinigungsact fand wahrscheinlich auch im Theater vor dem Beginn der Schauspiele und überhaupt bei allen Festversammlungen statt[4]). Denn da die Festfeier einem Gotte galt, so war es schicklich, daß man Sorge trug, alles Unreine, was ihm mißfällig sein konnte, auf diese Weise von der Versammlung wenigstens symbolisch hinwegzuthun, ebenso wie jeder Einzelne, wenn er sich dem Gott nahte, gereinigt sein mußte, wenn auch hierzu kein Blut erforderlich war. Doch gab es gewisse sacrale Functionen, die von den dazu Berufenen nicht ohne vorhergehendes blutiges Reinigungsopfer angetreten werden durften, wie z. B. die Hellanodiken und die sechzehn Frauen, die in Elis den Peplos der Hera zu weben und andere Culthandlungen zu verrichten hatten, vor Antritt ihres Amtes nicht bloß durch Waschungen in der Quelle Piera sondern auch durch ein Ferkelopfer gereinigt werden mußten[5]). Ueberhaupt waren Ferkel die vorzugsweise oder ausschließlich gebrauchten Opferthiere bei solchen Reinigungen, die vielmehr den Zweck hatten, Unreines, was den Göttern mißfällig sein möchte, abzuthun[6]), als den durch Schuld und Sünde verwirkten und drohenden Zorn der Gottheit zu versöhnen. Die zu diesem Zwecke dargebrachten Opfer, die wir als eigentliche Sühnopfer von den Reinigungs-

1) Polyb. IV 21, 8 f.

2) Plutarch praec. rei publ. ger. 17.

3) Bd. I S. 408.

4) Harpokr. u. d. W. καθάρσιον. Pollux VIII 104. Schol. Aisch. g. Tim. 23, und über das Theater in Andania die Mysterieninschrift Dittenberger *Sylloge* II² n. 653 Z. 68.

5) Pausan. V 16, 8.

6) Der Tempel des Apollon in Delos wurde allmonatlich mit einem Ferkelopfer gereinigt, *Bull. de corr. Hell.* VI p. 80.

opfern, bei denen es freilich oft auch zugleich auf Sühne abgesehen ist, zu unterscheiden haben, bestanden vorzugsweise aus Widdern. Namentlich dem Zeus wurden diese als Sühnopfer dargebracht, aber das Fell eines dem Zeus geopferten Sühnwidders — es hiefs deswegen Διὸς κώδιον — wurde aufgehoben, um nachher auch bei Reinigungen gebraucht zu werden. Es wurde auf den Boden gelegt, der zu Reinigende trat mit dem linken Fufse darauf, während der Reinigungsact mit ihm vorgenommen wurde[1]), und es ist höchst wahrscheinlich, dafs 364 die Katharmata, d. h. die durch die verschiedenen Reinigungsmittel, wie Blut und Wasser, abgespülten Verunreinigungen auf dieses Fell gesammelt und dann beseitigt wurden. Dies scheint der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks ἀποδιοπομπεῖσθαι zu sein[2]), der dann freilich auch in weiterer Bedeutung gebraucht wird von denen, die im Namen und unter Anrufung des Zeus das Schlimme hinweg thun oder hinweg wünschen. Auch bei öffentlichen Reinigungs- und Sühnfesten ward ein Dioskodion durch den Platz, wo die Feier begangen wurde, umhergetragen, wie um das Unreine aufzunehmen, und darauf beseitigt.

Zahlreiche Veranlassungen zu mehr oder weniger sorgfältigen und umständlichen Reinigungen gaben auch mancherlei Vorkommnisse des Privatlebens. Der Abergläubige des Theophrast[3]) reinigt sein Haus, so oft Etwas darin vorkommt, was ihm als Mahnung erscheint, dafs aus diesem oder jenem Grunde die Götter oder Dämonen ihm unhold seien. Hat er einen bösen Traum gehabt, so geht er zu den Wahrsagern und Zeichendeutern und befragt sie, welchen Gott oder welche Götter er anrufen müsse. Diesen Anrufungen mufsten natürlich Reinigungen vorangehn, dergleichen man auch ohne dies nach bösen Träumen nicht zu unterlassen pflegte; man wusch sich in reinem Quellwasser, um den Traum abzuspülen, wie es bei Aristophanes heifst, und opferte den übelabwendenden Göttern (θεοὶ ἀποτρόπαιοι), unter ihnen vorzüglich wohl dem Apollon, dem jener Beiname am häufigsten gegeben wird[4]). Auch Krankheiten wurden als göttliche Heimsuchungen wegen dieser oder jener Versündigung oder als Wirkungen einer Verzauberung

1) Hesych. u. d. W. Διὸς κώδιον. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 183 ff. Preller zu Polemon S. 140 f.

2) Lex. Seguer. S. 7, 15. Ruhnken zu Timai. S. 40.

3) Char. 16.

4) Aristoph. Frö. 1340. Xenoph. Oikon. 4, 33. Vgl. Aischyl. Pers. 200 und dazu Blomfield gloss.

angesehen, besonders Geisteskrankheiten, und es mufsten deswegen Reinigungen mit dem Kranken angestellt werden[1]). Bei epidemischen Krankheiten wurden auch öffentliche Reinigungen und Bettage angeordnet, und in Athen befand sich noch zu Pausanias Zeit ein von 365 dem Künstler Kalamis gearbeitetes Standbild des übelabwendenden Apollon (Ἀπόλλων ἀλεξίκακος), den man bei einer Pest, angeblich der zu Anfang des peloponnesischen Krieges, um Hülfe angerufen hatte[2]).

Als verunreinigend galt auch die Berührung von Leichen oder selbst ihre Nähe, eine Ansicht, die den Griechen mit den Juden und vielen andern gemein war. Das natürliche Grauen, welches der Mensch vor dem Todten empfindet, wird auch den Göttern zugeschrieben; auch sie meiden das Todte und was mit ihm in Verbindung steht, und deswegen bedarf der Mensch, der mit Todten in Berührung gekommen ist, der Reinigung, um sich den Göttern wieder nähern zu können. Auf dieser Ansicht beruht es auch, wenn von gottgeweihten Orten Gräber fern gehalten, und selbst Leute, die dem Tode nahe waren, fortgeschafft werden mufsten, wie z. B. von dem Heiligthum des Asklepios zu Epidauros[3]), oder von der dem Apollon heiligen Insel Delos, die deshalb, weil man die Satzung nicht beobachtet hatte, als verunreinigt betrachtet und gereinigt wurde, wobei man alle Gräber, die sich vorfanden, hinwegschaffte. Dies geschah einmal unter der Regierung des Peisistratos, und dann wieder während des peloponnesischen Krieges[4]). Bei Todesfällen im Hause wurde ein Gefäfs (ἀρδάνιον) mit Weihwasser, welches aus einem andern Hause geholt werden mufste, an die Thür gestellt, aus welchem die Herausgehenden sich besprengten[5]), und nach dem Begräbnifs reinigten sich alle Hausgenossen wenigstens durch Waschungen[6]), obgleich den Abergläubigen dies nicht genug zu sein schien, sondern noch Opfer und allerlei andere Reinigungen vorgenommen wurden, wozu man sich auch der Dienste einer sogenannten ἐγχυτρίστρια bedienen möchte, d. h. einer weisen

---

1) Vgl. Horat. Sat. II 3, 290.

2) Pausan. I 3, 3.

3) Ders. II 27, 6.

4) Herodot I 64. Thukyd. III 104.

5) Aristoph. Ekkl. 1068. Pollux VIII 65. Hesych. und Suid. u. d. W. und u. τούστρακον. Lex. Seguer. S. 441.

6) Schol. Aristoph. Wolk. 836 = Suid. u. καταλούει. Dazu die Bestattungsordnung von Julis auf Keos I. G. ant. n. 395[a].

Frau, die sich auf dergleichen Reinigungen verstand, die Reinigungsmittel in einem Topfe mitbrachte, und die Verunreinigung in demselben Topfe mit sich hinwegnahm[1]).

Dafs man auch Kindbetterinnen als unrein ansah, ist leicht zu begreifen. Der Abergläubige vermied deswegen in ihre Nähe zu kommen, um nicht selbst durch sie verunreinigt zu werden; aus dem Asklepiosheiligthum zu Epidauros und von der Insel Delos mufsten schwangere Frauen, wenn ihre Entbindung nahe war, fortgeschafft werden. Die 366 Zeit, während welcher die Wöchnerin als unrein galt, währte vierzig Tage, d. h. so lange als die Lochien zu dauern pflegen[2]). Während dieser Zeit mufste sie sich also von den Heiligthümern fern halten; nachher ward sie, wahrscheinlich nur durch Waschungen, gereinigt, und brachte dann wohl ein Opfer, sei es am häuslichen Altar, sei es in einem Tempel, wie etwa der Geburtsgöttin Artemis, die auch den Beinamen Chitone hatte, und der die Kleider der Wöchnerinnen als Weihgeschenke dargebracht zu werden pflegten[3]). Das neugeborne Kind und die bei der Geburt desselben beschäftigten Personen bedurften natürlich ebenfalls einer Reinigung, die gewöhnlich am fünften oder siebenten oder zehnten Tage mit gewissen Ceremonien vollzogen ward, von denen später die Rede sein wird. — Verunreinigend war auch der Beischlaf, so dafs man sich wenigstens am nächsten Tage nicht ohne Reinigung den Göttern darstellen durfte[4]); selbst dem häuslichen Heerde sich ungereinigt zu nahen verbieten die hesiodischen Hauslehren[5]). Dafs indessen nicht alle gleich streng dachten, kann die Antwort der Pythagoreerin Theano beweisen, die auf die Frage, am wie vielten Tage nach dem Beischlaf eine Frau das Heiligthum der Thesmophoros betreten dürfe, erwiderte, wenn sie bei ihrem Mann gelegen hat, sogleich, wenn bei einem Andern, niemals[6]). Und so waren denn auch ohne Zweifel in vielen andern Stücken die Ansichten über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit der Reinigungen ver-

1) (Plat.) Min. S. 315 D mit Suid. u. d. W.

2) Censorin. de die nat. 11, 7.

3) Vgl. oben S. 220.

4) Αὐθήμερον παριέναι περιραναμένους, aber mit Beschränkung auf den ehelichen Beischlaf, I. G. ins. I n. 789. Inschr. v. Pergamon n. 255.

5) V. 734, wozu Graevius *lectt. Hes.* c. 15 p. 588 Loesn. über ähnliche Sitte bei den Römern handelt.

6) Klem. Alex. Strom. IV 19, 121 S. 619 Pott. Diog. L. VIII 43. Stobai. Anth. LXXIV 53.

schieden, und es gab darüber viele höchst specielle Vorschriften, die der Aufgeklärte unbeachtet liefs, der Abergläubige mit Gewissenhaftigkeit befolgte[1]).

Auch die Formen und Mittel der Reinigung waren so mannichfaltig, als die Arten der Verunreinigung, welche man durch sie abzuthun gedachte. Blutige Reinigungsopfer waren ohne Zweifel nur in 367 schweren Fällen nothwendig; man nahm, wie schon bemerkt, vorzugsweise Ferkel dazu; zu gewissen Reinigungen aber, die als Schutz oder Heilmittel gegen Anfechtungen der Hekate und ihrer Genossenschaft dienen sollten, opferte man junge Hunde, bestrich mit den Stücken des Opfers den zu Reinigenden und zwar dreimal, und schaffte sie dann bei Seite[2]), wobei es natürlich an den entsprechenden Anrufungen nicht fehlen durfte. In Boiotien wurden bei öffentlichen Reinigungen die Stücke geopferter Hunde auf die Erde gelegt, und die Leute mufsten zwischen ihnen hindurch gehen. Eine ähnliche Sitte hatten die Makedonier bei Lustrationen des Heeres[3]).

Für die gewöhnlichen und um leichterer Verunreinigung willen erforderlichen Reinigungen genügte Wasser, besonders Seewasser[4]) oder frisches Quellwasser, dem man durch Eintauchen eines Feuerbrandes vom Altar, durch Zumischung von Opferasche, von Salz, von Linsen und dergleichen auch wohl noch gröfsere Kraft zu geben meinte[5]). Und auch nach Anwendung anderer Reinigungsmittel pflegte schliefslich noch Abwaschung mit Wasser zu folgen. Zu den andern Reinigungsmitteln gehörten zunächst Feuer und allerlei Räucherungen, theils mit Schwefel theils mit Weihrauch theils mit verschiedenen Holzarten, besonders vom Lorbeer, und mit allerlei Kräutern, unter welchen namentlich das sog. Taubenkraut (περιστερεών, auch ἱεροβοτάνη genannt) und das Frauenhaar (ἀδίαντον) erwähnt werden[6]). Eine umständliche Rei-

1) Z. B. nach Arrian de venat. 32 soll man nach einer Jagd nicht blofs sich selbst, sondern auch die Jagdhunde reinigen, was nach dem Zusammenhange, in dem es vorgetragen wird, nicht eine blofse aus Liebe zur Reinlichkeit vorzunehmende Säuberung sein soll, sondern auch eine religiöse Bedeutung hat. Reinigung nach dem Genusse gewisser Speisen verlangen vor Betretung eines Heiligthums die Vorschriften I. G. ins. a. a. O. C. I. A. III n. 74.

2) Theophrast Char. 16. Plutarch quaestt. Rom. n. 68. Ueber die Dreizahl s. Eratosth. bei Athenai. I 3 S. 2.

3) Plutarch a. a. O. n. 111. Liv. XL 6.

4) Eurip. Iph. Taur. 1193.

5) Menand. bei Klem. Alex. Str. VII 4, 27 S. 844 Pott.

6) Eustath. zur Odyss. XXII 481.

nigung beschreibt Theokrit in der Erzählung von dem jungen Herakles, der in seiner Wiege die von der Hera gegen ihn gesandten Schlangen erwürgt hat. Auf Teiresias Anordnung wird in mitternächtlicher Stunde ein Feuer von gewissen besonders dazu geeigneten Holzarten angezündet, die erwürgten Schlangen werden darin verbrannt, ihre Asche wird am Morgen von einer Dienerin über den Fluſs getragen und in alle Winde ausgestreut, worauf die Trägerin ohne sich umzusehen zurückkehrt. Das Haus wird mit Schwefel durchräuchert, und mit reinem Wasser, dem Salz zugemischt ist, besprengt, wobei ein Lorbeerzweig als Sprengwedel dient. Endlich wird zum Beschluſs auch noch ein männliches Ferkel dem Zeus geopfert[1]. Was den Schwefel be- [368] trifft, so nennt schon Homer ihn als Reinigungsmittel und κακῶν ἄκος[2]; die Meinung von seiner besonderen Kraft zur Reinigung beruht wohl auf dem Geruch, mit welchem er verbrennt, und welcher dem Geruch des göttlichen Blitzfeuers gleicht, weswegen auch derselbe Name θεῖον von beiden, dem Schwefel wie dem Blitze, gebraucht wird[3]. Reinigende Kräuter wurden aber nicht bloſs verbrannt, sondern es wurde auch ein Aufguſs oder Absud von ihnen gemacht und dieser umher gesprengt oder der zu reinigende Gegenstand damit gewaschen[4]. Auch mochte es genügen, wenn man den Gegenstand nur mit den Kräutern bestrich. Besonders wurde die Meerzwiebel in dieser letzteren Weise gebraucht[5]. Aber auch manche andere Dinge, wie Kleien, Lehm und Erde dienten zu reinigender Bestreichung[6], und wahrscheinlich wurden auch die Eier, die ebenfalls als Reinigungsmittel erwähnt werden[7], auf gleiche Art angewandt. Alle diese Dinge, auf welche so die Verunreinigung gleichsam übertragen und dadurch von dem zu Reinigenden abgenommen wurde, hieſsen καθάρσια oder καθάρματα, und wurden, nachdem man sich ihrer bedient hatte, beseitigt, entweder vergraben

1) Theokrit 24, 86—98.

2) Od. XXII 481.

3) Vgl. Il. VIII 135. XIV 415. Od. XIV 307; auch Aristot. Probl. 24, 19. Für θειῶσαι sagte man auch θεῶσαι, und θέωμα für θείωμα, Araros in Bekk. An. I S. 99, 33. Hesych. u. d. W. Die homerische Form des Wortes ist aber θέειον, wonach es mit dem Adi. θεῖος kaum zusammengehört, mit θύω nach Curtius *Etym.*[5] S. 259.

4) Vgl. Plutarch Sympos. I 1, 4.

5) Vgl. Casaubonus zu Theophr. Char. 16.

6) Demosth. vom Kranz 259. Plutarch de superst. 2 mit d. Anm. v. Wyttenbach p. 1006.

7) Lukian dial. mort. 1, 1. Katapl. 7. Klem. Alex. Strom. VII 4, 26, wo die Handschrift fälschlich ὦτα für ὠά bietet. Ueber die reinigende Kraft der Eier vgl. Rohde *Psyche* II[2] S. 407.

oder auf Kreuzwege oder auch auf entlegene und wenig betretene Plätze geworfen, wobei man das Gesicht abwenden und dann weggehn mufste ohne sich umzusehn[1]).

Es ist übrigens kaum nöthig zu bemerken, dass die grofse Mehrzahl dieser Reinigungen weder in den Bereich des öffentlichen Cultus gehörte, noch für den Privatcultus durch allgemein gültige und anerkannte Religionsvorschriften geboten war. Es blieb immer der eigenen 369 Ueberzeugung eines Jeden überlassen, ob er es nöthig finde sich ihrer zu bedienen oder nicht. Der Verständige betrachtete sie als unnütz und werthlos, weil er erkannte, dafs es den Göttern gegenüber nur auf die Gesinnung, nicht auf dergleichen Förmlichkeiten ankomme; der Abergläubige hielt sie für ein gutes Werk, worin man nicht leicht zuviel thun könnte. Und dieser Aberglaube war denn allerdings, besonders unter den Weibern und Ungebildeten, weit verbreitet. Die Anfänge desselben erkennen wir schon in den hesiodischen Hauslehren, in welchen, wenn auch der Reinigungen nicht ausdrücklich erwähnt wird, doch eine Menge von kleinlichen Verhaltungsregeln gegeben ist, durch deren Uebertretung man den Göttern mifsfällig werde, woraus denn auch wohl auf das Bedürfnifs einer Reinigung zu schliefsen ist. An diese Regeln schliefst sich eine Anweisung über die günstigen und ungünstigen Tage, die man zu diesem oder jenem Geschäfte zu wählen oder zu meiden habe, wobei jedoch über die Ursachen, weshalb ein Tag für günstig oder ungünstig zu halten sei, nur zweimal eine Andeutung gegeben wird[2]), und von astrologischem Glauben an den Einflufs der Gestirne noch keine Spur vorkommt. Empedokles trug in seinem Lehrgedichte, Καθαρμοί, ohne Zweifel auch Anweisungen über religiöse Reinigungsweisen vor, worüber uns indessen Näheres nicht bekannt ist[3]). Dem Demokrit wurde eine Anweisung über die guten und schlimmen Tage zugeschrieben, aus welcher Vergil seine Regeln im ersten Buche der Georgica genommen haben soll[4]), und von dem Athener Philochoros, einem Zeichendeuter und gelehrten Antiquar, gab es eine Schrift über die Tage, in welcher die in Athen geltenden An-

1) Eustath. zur Od. XXII 481. Harpokr. u. d. W. ἐξυθύμια. Schol. Aisch. Cho. 98.

2) V. 771: der siebente Monatstag ist heilig als Geburtstag Apollons. V. 803: der fünfte Tag ist ein böser, denn da wandeln die Erinyen umher.

3) S. Karsten *Empedocl. rel.* p. 67 f., der auch an die dem Epimenides beigelegten Καθαρμοί nach Strab. X S. 479 erinnert. Vgl. Oinom. bei Euseb. pr. ev. V 31, 3.

4) Plin. H. N. XVIII 32, 321.

sichten und Bestimmungen dieser Art verzeichnet und wahrscheinlich wohl auch ihre Gründe angegeben waren. Im Orient war diese Gattung des Aberglaubens uralt[1]); ob sie zu den Griechen von dorther gekommen sei, lassen wir unentschieden. Wie alt übrigens jene Anweisungen über die Tage in dem hesiodischen aus verschiedenen Stücken zusammengeflickten Gedichte sein mögen, ist zwar nicht mit 370 Bestimmtheit zu sagen, vermuthlich aber sind sie nicht vor dem siebenten Jahrhundert abgefaſst. Demselben Zeitalter dürfen wir auch ein anderes hesiodisches Gedicht, die sogenannte Melampodia zuschreiben, in welchem die Thaten und Schicksale des Melampus und daneben einiger anderer mythischer Seher, des Teiresias, Mopsos, Kalchas, Amphilochos u. s. w. besungen waren. Der Hauptheld, von dem das Gedicht den Namen trug, wurde gefeiert als kundig absonderlicher geheimer heilkräftiger Reinigungen und Sühnungen[2]), und die Absicht des Gedichtes ging wohl dahin, den Gläubigen, denen die herkömmlichen gemeinüblichen nicht genügen mochten, dergleichen zu empfehlen. Auch die Einführung oder Verbreitung des Dionysoscultus in Griechenland wurde dem Melampus zugeschrieben: Herodot meint, er habe ihn aus Aegypten entlehnt, wegen mancher Aehnlichkeiten mit dem Culte des Osiris[3]), und vielleicht sollte auch der Name Melampus den Seher als einen Schüler ägyptischer Weisheit bezeichnen, da in alten Gedichten Aegypten das Land der Melampodes (der Schwarzfüſsler) genannt zu sein scheint[4]). Berühmter noch als Melampus war Orpheus, und zwar ebenfalls theils als Verbreiter des Dionysoscultus, theils als Stifter von heiligen Gebräuchen, die zur Reinigung von Sündenschuld und Befleckung, und deswegen auch zur Heilung von Krankheiten und Abwendung anderer von unversöhnten Göttern gesendeter Uebel besondere Kraft haben sollten. Nach seinem Namen nannten sich die Orphiker, eine separatistische Secte, die sich zu angeblich orphischen Lehren über die Götter und göttlichen Dinge bekannte; unter seinem Namen wurde aber auch viel Gaukelei und ruchloses Unwesen getrieben.

---

1) Vgl. III Mos. 19, 26: 'Ihr sollt nicht auf Vogelgeschrei achten, noch Tage wählen'.

2) Pausan. VIII 18, 7. V 5, 10. Eckermann *Melampus* S. 14ff.

3) Herod. II 49.

4) Apollod. II 1, 4, 5. Nach Reinisch *Sitzungsb. d. Wiener Ak. d. W.* 1859 S. 381 bedeutet der einheimische Name Aegyptens *Kemet* schwarzes Land, mochte also griechisch durch Μελάμπεδον wiedergegeben werden.

14. Orphiker und Orpheotelesten.

Dafs Orpheus eine blofs fingirte Person sei, steht fest, und ist auch 371 schon im Alterthum namentlich von Aristoteles mit Entschiedenheit ausgesprochen worden[1]). Homer und Hesiod haben nichts von ihm gewufst, und Herodots bekanntes Urtheil, dafs alle Dichter, die man für älter als diese beiden ausgebe, jünger seien[2]), beweist, dafs auch er, wenn nicht die Existenz eines Orpheus geleugnet, doch wenigstens die angeblich orphischen Gedichte für Machwerke einer späteren Zeit erkannt habe. Auch werden uns mehrere spätere Dichter genannt, die ihre Dichtungen dem Orpheus untergeschoben haben sollen. Der älteste unter diesen ist Onomakritos, ein angesehener Chresmolog am Hofe der Peisistratiden[3]), dem namentlich die einen Hauptheil der orphischen Theologie bildende Fabel von Dionysos oder Zagreus Zerreifsung durch die Titanen ausdrücklich zugeschrieben wird[4]). Und dafs um diese Zeit die als orphisch überlieferten Mythen und Lehren ihre Ausbildung erfahren haben, darauf weisen auch ihre deutlichen Berührungen mit den kosmogonischen Speculationen des Pherekydes von Syros[5]) und Anderer, die in die gleiche Periode fallen. Zur Zeit der Peisistratiden, in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, mufs also Orpheus schon kein unbekannter Name gewesen sein; seit wann und durch wen er zuerst aufgekommen sein möge, ist unmöglich zu ermitteln. Ohne Zweifel aber trugen die ihm untergeschobenen Gedichte des Onomakritos und der etwas jüngeren Pythagoreer Brontinos und Kerkops nicht wenig dazu bei, ihn berühmter und angesehener zu machen, weit mehr als es der in manchen Stücken ihm ähnliche Melampus durch das hesiodische Gedichte geworden war. Aber während dies sich in

---

1) Cic. de nat. deor. I 38, 107 mit Schömanns Anmk., wogegen das Citat bei Philop. zu Aristot. de anima I 5 nicht entscheiden kann. Ueber den Versuch von Maass *Orpheus* (München 1898), Orpheus als griechischen Gott zu erweisen, läfst sachlich sich nicht anders urtheilen, als von Rohde *N. Heidelb. Jahrb.* VI S. 1 ff. geschehen ist.

2) Herodot II 53. Die Berechtigung des aus der Stelle gezogenen Schlusses bestreitet freilich Cron *de Orpheo* (1839) p. 16ff., dem v. Gutschmid bei Wiedemann z. d. St. zustimmt.

3) Herod. VII 6. Mehr über ihn s. bei Ritschl *Encycl. d. Wiss. u. K.* III 4 S. 4ff. = *Opusc.* I S. 238ff. und Eichhoff *de Onomacrito* (Elberf. 1840).

4) Pausan. VIII 37, 5. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 335.

5) Darum läfst eine späte Angabe die Orphika durch Pherekydes sammeln, Suidas u. Φερεκύδης.

seiner Behandlung der Götterfabeln mehr an die herkömmlichen altüberlieferten Vorstellungen anschloſs, enthielten jene eine Menge von Neuerungen, zu einem wesentlichen Theile aus fremden, wohl ägyptischen oder andern orientalischen Religionen entlehnt[1]), die durch ihre mystische 372 Bedeutsamkeit imponirten, und dem Verlangen glaubensbedürftiger und durch das Herkömmliche unbefriedigter Seelen besser genügten. Die angeblich orphischen Ueberlieferungen redeten von einer angebornen Sündhaftigkeit des aus der Asche der götterfeindlichen Titanen entstandenen Menschengeschlechtes, von einem Kreislauf der Seelen durch irdische Leiber, in die sie gleichwie in einen Kerker gebannt seien, um die alte Schuld zu büſsen und dann gereinigt auf den Sternen bessere Wohnsitze zu erhalten, von der Strafe der Ungereinigten und von der Nothwendigkeit einer Läuterung durch religiöse Weihen und Anwendung der Gnadenmittel, welche durch Orpheus offenbart seien[2]). Die Inhaber dieser orphischen Offenbarungen bildeten unter sich eine Genossenschaft, die sich allmählig durch alle griechischen Länder verzweigte, ohne daſs sich nachweisen lieſse, von wo sie ursprünglich ausgegangen ist; als ihr Hauptsitz in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, vor der ihre Existenz überhaupt nicht nachzuweisen ist, erscheint Athen. Es schlossen sich ihr auch die versprengten Ueberreste der pythagoreischen Genossenschaft an, als diese aus Unteritalien vertrieben war, da sich beide in manchen Punkten begegneten, in andern ohne Schwierigkeit vereinigen lieſsen[3]), und so erscheinen in den als orphisch überlieferten Lehren beide Richtungen so sehr mit einander verschmolzen, daſs es vielfach sich nicht entscheiden läſst, was ursprüngliches Eigenthum der einen oder anderen gewesen ist. Hatte aber der pythagoreische Verein in Italien neben der religiösen auch eine politische Tendenz gehabt, so wurde diese nun aufgegeben. Die orphischen Klubs oder Logen, wie wir sie wohl

---

1) Für die Beeinflussung der orphischen Doctrin durch orientalische Glaubenssätze sind zuletzt namentlich Gruppe *die griechischen Culte u. Mythen* I S. 623 ff. 656 ff. und Gomperz *griechische Denker* I S. 76 ff. eingetreten. Dagegen erkennt Rohde *Psyche* II² S. 103 ff. in dem Orphismus eine rein griechische Religionsbewegung, die auf dem Boden des thrakischen Dionysoscultes und seiner Mythen erwachsen sei.

2) Platon Kratyl. S. 400 C und Weiteres in dem noch immer grundlegenden Werke von Lobeck *Aglaophamus*, besonders p. 565 ff. 795 ff. 808 ff.

3) Herodot II 81 ὁμολογέουσι δὲ (Αἰγύπτιοι) ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι, und dazu Rohde S. 107. Einige, wie Ion, schrieben auch einzelne Orphika dem Pythagoras selber als Verfasser zu, Diog. L. VIII 8.

nennen mögen, waren blofs religiöser Art, und beobachteten gewisse rituelle und asketische Satzungen, durch die sie sich von den Uneingeweihten unterschieden, wie z. B. Enthaltung von animalischer Speise und von Bohnen, eigenthümliche sorgfältige Reinigungen und Andachtsübungen, Einkleidung der Todten nicht in wollene, sondern nur in linnene Gewänder und Aehnliches[1]). Die Aufnahme in diese Logen erfolgte nur nach gewissen vorgeschriebenen Reinigungen, und ihre gemeinschaftlichen Religionsübungen, wobei die orphischen Lehren theils in den Gebetsformeln theils wohl auch in Vorträgen der heiligen Ueberlieferungen 373 (ἱεροὶ λόγοι) ihren Ausdruck fanden, hiefsen Mysterien, nicht blofs weil nur die Eingeweihten daran theilnehmen konnten, sondern auch weil sie, sowohl das Rituale als die theologischen Vorträge, die dabei vorkamen, eine verborgene mystische Bedeutung hatten[2]). Der Ausdruck, mit welchem diese Einweihungen und Religionsübungen der Orphiker gewöhnlich bezeichnet werden, ist τελετή. Er ist ursprünglich von allgemeiner Bedeutung und bezeichnet, wie das Zeitwort τελεῖν, eigentlich wohl nichts weiter, als die vollständige Verrichtung der heiligen Handlungen[3]), ist aber im Sprachgebrauch vorzugsweise, wiewohl keineswegs ausschliefslich, von solchen heiligen Handlungen üblich geworden, die nur von geschlossenen Vereinen oder von besonders dazu berechtigten Personen mit Ausschliefsung Anderer vollzogen werden. Auch der andere Ausdruck ὄργια, mit dem die religiösen Handlungen dieser Art bezeichnet werden, ist nur durch den Sprachgebrauch auf diese engere Bedeutung beschränkt worden, und findet sich bisweilen auch in allgemeinerem Sinne angewendet.

Wir dürfen annehmen, dafs diese orphisch-pythagoreischen Conventikel ihre Entstehung und Verbreitung einem wirklich religiösen

---

1) Vgl. den Abschnitt de vita Orphica bei Lobeck p. 244 ff. Die symbola Pythagorica (bei Mullach *Fragm. phil.* I p. 504 ff.) enthalten auch wohl manche von den Orphikern befolgte Regeln, obgleich eine bestimmte Scheidung nicht möglich ist.

2) Dafs mystische Lehren oder Gebräuche nicht immer auch geheim gehaltene sind, ist bekannt. Vgl. Lobeck p. 85 f. Auch die christlichen Autoren reden ja oft genug von den Mysterien ihrer Religion, die doch nicht geheim sein sollen. Vgl. Casaubonus *exerc. ad annales eccles. Baronii* 16, 23.

3) Diese Deutung begründet Schömann *opusc. ac.* IV p. 199 ff. Unerklärt freilich bleibt bei ihr wie bei der von Hermann *gottesdienstl. Alterth.* § 32, 1 empfohlenen Beziehung des Wortes auf eine gottesdienstliche Steuer oder Leistung die dem Substantivgebrauch doch zu Grunde liegende Verbindung des Verbum τελεῖν mit persönlichem Object, die vielmehr mit Preller in Pauly *Real-Encyklop.* V S. 318 an die durch die mystischen Ceremonien den Theilnehmern gebotene religiöse Förderung und Vollendung denken läfst.

Bedürfnifs verdankt haben, welches sich durch die herkömmlichen Formen des Glaubens und des Cultus nicht befriedigt fühlte, und dafs sie deswegen sich auch bei Andersdenkenden, die entweder jenes Bedürfnifs nicht fühlten oder andere Wege zu seiner Befriedigung fanden, einer gewissen Anerkennung und Achtung zu erfreuen haben mochten. Wir erfahren indessen so wenig von ihrem Fortleben, dafs man sie nur als eine kurz dauernde, bald vorübergehende Erscheinung betrachtet hat. Allein die erst in nachchristlicher Zeit gedichteten orphischen Hymnen sind aller Wahrscheinlichkeit nach für den Gebrauch beim Cultus bestimmt und setzen somit die Existenz von orphischen Vereinen voraus[1]). Und damit erklären sich auch am einfachsten die neuerdings in räumlich wie zeitlich weit auseinander liegenden Gräbern gemachten Funde von Goldblättchen mit Anweisungen aus orphischen Gedichten, wie der Geweihte in der Unterwelt sich zu verhalten habe, die man ihm zu gröfserer Sicherheit in das Grab mitgegeben[2]). Weit mehr dagegen hören wir von einer andern Gattung orphischen Wesens, welches sich als eine schmutzige und carikirte Nachahmung jenes früheren darstellt, 374 mit dem es in Wahrheit nichts als den Namen und einige Aeufserlichkeiten gemein hatte, während es, weit entfernt auf Befriedigung eines wirklich religiösen Bedürfnisses auszugehen, vielmehr nur dem rohesten Aberglauben diente, und vielfältig auch von Betrügern und Gauklern gemifsbraucht wurde, um die Leichtgläubigkeit und den Unverstand der Menge zu ihrem Vortheil auszubeuten. Das Treiben dieser Leute, die sich im Besitze alter, theils von Orpheus, theils von andern erleuchteten und gottvertrauten Sehern der Vorzeit herrührenden Ueberlieferungen zu sein rühmten, wird uns aufs lebhafteste von Platon geschildert[3]). Sie geben vor, sagt er, dafs ihnen von den Göttern die Macht verliehen sei, durch Opfer und Beschwörungen alle Verschuldungen, die man selber begangen habe oder die von den Vorfahren herstammen, gut zu machen und ihre Strafe abzuwenden ohne grofse Unlust und Mühe, ja sogar mit Lust und Festlichkeiten. Und wenn Einer einen Feind habe, dem er Schaden zufügen wolle, so lasse sich auch das mit geringen Kosten ohne Unterschied gegen Gerechte oder Ungerechte ins Werk setzen. Denn sie hätten Beschwörungen und Bannformeln, durch welche

1) Vgl. Dieterich *de hymnis Orphicis* (Marburg 1891).

2) I. G. Sic. et It. n. 638 (Petelia in Unteritalien). 641. 642 (Thurioi). *Bull. d. corr. Hell.* XVII p. 121 ff. (Eleutherna auf Kreta).

3) Republ. II S. 364 B ff.

die Götter bewogen würden, ihnen zu Willen zu sein. Dabei zeigen sie ganze Massen von Schriften des Orpheus und des Musaios, nach deren Anweisung sie ihre Opfer anstellen, und versichern, dafs, wer die darin vorgeschriebenen Mittel und Reinigungen anwende, weder im Leben noch nach dem Tode Strafe der Sünden, sondern vielmehr ein höchst beglücktes jenseitiges Dasein zu erwarten[1]), wer das aber unterlasse, ein schlimmes Loos zu befürchten habe[2]). Man nannte dergleichen Leute, weil sie ihre Reinigungen und Weihungen meist nach orphischen Vorschriften zu verrichten vorgaben, gewöhnlich Orpheotelesten[3]). Es gab aber auch andere gleichen Schlages, die, weil sie sich als Diener der phrygischen Göttermutter darstellten und in ihrem Namen die frommen Gaben der Gläubigen einsammelten, Metragyrten 375 genannt werden[4]), andere, die den ebenfalls phrygischen Sabazios als den mächtigen Heiland empfahlen, durch welchen die Menschen von allen Uebeln erlöst und ihrer Wünsche theilhaftig werden könnten. Aber auch die Göttermutter und Sabazios wurden in den Kreis der orphischen Theologie hineingezogen[5]), so dafs es nicht möglich ist, Orpheotelesten, Metragyrten und Sabaziosdiener immer scharf von einander zu scheiden. Zu der gleichen Gattung von Leuten gehören auch diejenigen, welche vermittelst sogenannter korybantischer Reinigungen und Mysterien den Wahnsinn curirten, der, wie sie behaupteten, von den Korybanten, dämonischen Wesen im Gefolge der Göttermutter, verursacht würde[6]). Zu ihrer Curmethode gehörten namentlich ekstatische Tänze, mit Musik von Cymbeln und Handpauken, wobei sie bald den Patienten auf einen Stuhl setzten (θρονισμός oder θρόνωσις) und um ihn herum tanzten, bald ihn selbst mittanzen liefsen[7]). Es scheint aber, dafs auch aufserdem ihre Weihen für nützlich gehalten, und nicht blofs als Mittel gegen Geisteskrankheit angewandt worden sind.

---

1) Ὁ Ἀντισθένης μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, καὶ τοῦ ἱερέως εἰπόντος, ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἀγαθῶν ἐν Ἅιδου μετέχουσι· τί οὖν, ἔφη, οὐκ ἀποθνήσκεις; Diog. L. VI 4.

2) Theophr. Char. 16. Der Abergläubige geht monatlich mit Weib und Kind zu den Orpheotelesten, um sich weihen zu lassen.

3) Ἐν βορβόρῳ κείσεται, wie die Formel lautet Plat. Phaid. S. 69 C. Andere Belege für die Popularität der Orpheotelestik geben Aristoph. Frö. 1032. (Demosth.) g. Aristog. I 11.

4) Auch Μηναγύρται, weil sie monatlich die Gaben der Gläubigen einsammelten, wie die alten Grammatiker angeben, denen Lobeck *Aglaoph.* p. 645 mit Recht folgt.

5) Vgl. Lobeck p. 652 ff.

6) Aristoph. Wesp. 119 mit d. Schol. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* 640 f.

7) Plat. Euthydem. S. 277 D. Vgl. Immisch in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 1616 f.

Alle diese Menschen galten in den Augen der Verständigen als Gaukler und Betrüger; die meisten von ihnen trieben ihr Gewerbe auf die unwürdigste und gemeinste Weise, zogen förmlich als Hausirer umher, wobei ein Esel ihre Heiligthümer zu tragen pflegte[1]), boten ihre Künste und Heilmittel für geringes Geld feil, stellten auch wohl Processionen mit den Bildern ihrer Götter an, führten dabei ihre Tänze auf, bei denen sie in heiliger Raserei sich selbst geifselten und verwundeten, und sammelten dann von den Zuschauern milde Gaben ein[2]). In Athen trat der erste Metragyrtes etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts auf. Er war aus Phrygien, und wurde wegen seines Gebahrens für toll gehalten, dann aber, weil er auch gegen die Volksreligion zu freveln schien, mit dem Tode bestraft und in das Barathron 376 geworfen[3]). Diese sabazischen Weihen scheinen in Athen nicht vor den Zeiten des peloponnesischen Krieges Eingang gefunden zu haben, wo eine gewisse Ninos, deren Name schon ihre barbarische Abkunft verräth, sich als Priesterin des Sabazios einführte. Weil sie aber daneben auch verbotene Künste trieb, namentlich Liebestränke braute, so wurde sie als Zauberin oder Giftmischerin vor Gericht gezogen und mit dem Tode bestraft[4]). Später soll Glaukothea, die Mutter des Redners Aischines, als Priesterin des Sabazios thätig gewesen sein. Wir hören nicht, dafs sie Anfechtungen deswegen erlitten oder gestraft worden sei, was, wenn es der Fall gewesen, Demosthenes gewifs nicht verschwiegen haben würde. Wie es aber bei den sabazischen Weihen hergegangen sei, schildert dieser in einer gegen Aischines gerichteten Rede[5]). Wir sehen daraus, dafs die Einweihungen der Gläubigen zur Nachtzeit vorgenommen wurden, und dafs, während die Priesterin die erforderlichen Ceremonien verrichtete, ein Ministrant dabei aus heiligen Büchern Etwas vorzulesen hatte. Den Eingeweihten wurde ein Rehfell

---

1) Daher ὄνος ἄγων μυστήρια bei Aristoph. Frö. 159. Vgl. Babr. Fab. 165 Crus. Auch der in einen Esel verwandelte Lucius bei Apuleius wird einmal zu diesem Dienste gebraucht.

2) Die Schilderungen bei Apulei. Metam. VIII 24 ff. od. Lukian Luc. s. asin. 35 dürfen wir unbedenklich als zutreffend auch für die frühere Zeit betrachten. Vgl. auch Menand. Henioch. Fr. 2 Mein.

3) Vgl. oben S. 172.

4) S. Schömann a. d. S. 357 A. 4 a. O.

5) V. Kranz 259 f. Dafs es sich um sabazische Weihen handelt, macht der Ruf εὐοῖ σαβοῖ klar, doch mag der Redner das von ihm gezeichnete Bild mit manchem Zug bereichert haben, der zunächst anderen Winkelmysterien angehörte. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 647 ff. 1041 ff.

umgehangen, ein Weihetrank zu trinken gegeben, sie wurden mit Lehm und Kleien eingerieben, wobei sie auf der Erde saſsen, nachher aber aufstanden und riefen: Dem Uebel entrann ich, das Beſsre gewann ich[1]), welche Worte ihnen von dem Ministranten mit lauter Stimme vorgerufen wurden. Am Tage wurden Umzüge durch die Straſsen gehalten, wobei die Verehrer des Gottes mit Fenchel und Weiſspappeln bekränzt waren. Einer oder Einige des priesterlichen Personales trugen 377 zahme Schlangen, mit denen sie hantirten und sie hoch über ihre Köpfe hoben; dabei wurde getanzt und gerufen: 'Euoi Saboi' und 'Hyes Attes, Hyes Attes', zur groſsen Erbauung der Zuschauer, besonders der alten Weiber, die denn auch nicht unterlieſsen, sich dafür durch allerlei Gaben, z. B. Bretzeln, Semmeln und anderes Backwerk, erkenntlich zu zeigen. — Zur Erklärung bemerken wir, daſs die Rehfelle, die den Eingeweihten umgehängt wurden, sie als Schützlinge des Sabazios bezeichneten, den man auch selbst ebenso wie Dionysos mit solchen Fellen bekleidet dachte; die Einreibungen mit Lehm und Kleien dienten zur Reinigung, wie wir schon früher (S. 375) gesehen haben. Die Schlangen bei der Procession sollten entweder andeuten, wie der Gott auch das giftige Gewürm unschädlich zu machen vermöge, oder als Symbol seiner wohlthätigen, Leben und Gesundheit erhaltenden Kraft dienen[2]); die Ausrufungen endlich sind ohne Zweifel phrygische Namen oder Beinamen des Gottes. Die Art und Weise aber, wie Demosthenes vor Gericht, also vor einer zahlreichen aus allen Volksclassen gemischten Versammlung, über diese Dinge redet, läſst deutlich erkennen, daſs sie auch bei der Mehrzahl der Bürger in keiner groſsen Achtung standen. Unter den Weibern freilich und unter den niederen Volksclassen mochte die Zahl der Gläubigen groſs genug sein[3]). Von Staatswegen dagegen einzuschreiten fand man sich nicht veranlaſst, wenn keine Gesetzwidrigkeiten oder Verletzungen der Volksreligion dabei vorkamen, ja man hielt es wohl nicht einmal für zulässig sie zu verbieten, weil man doch immer nicht wissen konnte, ob nicht den Göttern auch diese Art, sie anzurufen und zu verehren, genehm sei. Und wie es in Athen war, so war es ohne Zweifel auch in den übrigen Staaten.

---

1) Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.

2) So Porphyr. bei Euseb. praep. ev. III 11, 19. Aber wahrscheinlicher ist doch die erstere Deutung, vgl. Rapp *N. Rhein. Mus.* XXVII S. 572.

3) Vgl. Aristoph. Lysistr. 388.

15. Die höheren Mysterien.

Eine viel höhere Stellung als diese orphischen und andere ihnen verwandte Mysterien behauptete in der allgemeinen Achtung eine Anzahl von Geheimculten, die wir im Gegensatz zu ihnen als höhere Mysterien bezeichnen mögen. Während jene immer nur Privatangelegenheit von mehr oder weniger zahlreichen Conventikeln waren, bildeten dagegen diese höheren Mysterien einen wesentlichen Bestandtheil des 378 Staatscultus, dessen gebührende Verwaltung von Amtswegen einer hochgeachteten Priesterschaft anbefohlen war. Es ist mit Zuversicht anzunehmen, dafs es solche Mysterien wenigstens in den meisten griechischen Staaten gegeben habe, wenn sich auch keine Zeugnisse für die einzelnen beibringen lassen[1]). Diejenigen aber, von denen wir einige Kunde haben, lassen sich nach der Art, wie sie begangen wurden, in zwei Hauptclassen theilen. Zur ersten Classe gehören solche, die auf einen eng geschlossenen Kreis weniger Personen beschränkt waren, so dafs sie allein von den dazu berufenen Priestern und sonstigen Cultbeamten gefeiert wurden, aufser diesen aber Niemand zugelassen ward. Zur zweiten Classe gehören solche, die zwar nicht öffentlich, aber doch auch nicht ohne Theilnahme einer zahlreichen Gemeinde begangen wurden; und diese sind wieder von zweierlei Art. Entweder nämlich bestand die feiernde Gemeinde nur aus einer bestimmten Classe von Staatsangehörigen, wie z. B. manche Geheimculte nur von verheiratheten Bürgerinnen, mit Ausschlufs der Uebrigen, verrichtet wurden; oder die Gemeinde bestand aus Leuten jeder Art, die nach Erfüllung gewisser Bedingungen zugelassen und eingeweiht wurden. Gemeinschaftlich aber war allen dies, dafs von dem, was bei diesen Culten vorging, von den heiligen Gebräuchen, die ihnen eigenthümlich waren, den Anrufungen der Götter, die dabei vorkamen, zum Theil selbst von den Namen, unter denen diese angerufen wurden, kurz von der ganzen dabei stattfindenden Liturgie keinem Unberufenen oder Uneingeweihten Etwas verrathen werden durfte, und Uebertretung dieses Verbotes als Asebie bestraft wurde. Ebendeswegen sind wir auch nur sehr unvollkommen über diese Mysterien unterrichtet, und müssen uns bescheiden gerade über die wichtigsten Punkte, über die uns nähere Aufklärung am meisten erwünscht sein würde, nichts Gewisses angeben, sondern nur Ver-

1) Vgl. oben S. 216 f. von unzugänglichen Heiligthümern, in denen nur Geheimculte begangen wurden.

muthungen vortragen zu können. Gleich auf die Vorfrage, aus welchem Grunde einzelne Culte in den Schleier des Geheimnisses gehüllt worden seien, läfst sich keine allgemeingültige und befriedigende Antwort geben. Man hat wohl gemeint, der Grund beruhe auf dem Glauben der Alten, dafs an gewisse Culte vorzugsweise das Heil des Staats und der Götter geknüpft sei, und dafs man sie deswegen geheim halten müsse, damit 379 der an sie geknüpfte Segen dem Staate ungetheilt erhalten bliebe, kein Fremder und Uebelwollender sie sich aneignen und etwa die Götter abwendig machen könne; und manchen Geheimculten liegt ohne Zweifel wirklich dieser Glaube zu Grunde[1]). Man dachte sich wohl, dafs einst die Götter selbst eine Art von Bund mit den Menschen gemacht, sie gewisse Gebräuche gelehrt, ihnen gewisse Unterpfänder verliehen hätten, deren Bewahrung und Geheimhaltung ihnen für alle Zeiten ihren Schutz sichern sollte. Aber abgesehen davon, dafs auch so noch immer sich fragen liefse, weswegen denn gerade dieser oder jener Cultus so vor den übrigen ausgezeichnet sei, leidet jene Erklärung doch nur auf solche Mysterien Anwendung, die auf einen engeren Kreis, wenigstens auf Angehörige des Staates beschränkt waren, pafst aber nicht auf solche, zu welchen auch Fremde unter einigen leicht zu erfüllenden Bedingungen zugelassen wurden, wohin gerade die berühmtesten unter allen, die von Eleusis und von Samothrake gehören. Von den Eleusinien wird nun freilich angegeben, dafs sie in früheren Zeiten auf Athen beschränkt gewesen, und erst später allgemein zugänglich geworden sind, so dafs wir hierin eine Abweichung von dem ursprünglichen Princip zu erkennen hätten. Aber warum wurde denn doch fortwährend ihre Geheimhaltung so strenge gefordert? Und von den samothrakischen Mysterien ist gar kein Grund zu glauben, dafs sie ursprünglich nur für die Samothraker, nicht auch für Andere zugänglich gewesen. Also wenn wir jenen Grund auch für viele Mysterien gelten lassen[2]), für alle scheint er nicht auszureichen; wir müssen uns noch nach andern umsehen. Von einigen kann man vermuthen, dafs der Cultus der Gottheiten, auf die sie sich bezogen, einer früheren Zeit und einer älteren Bevölkerung des Landes angehört habe, der sich, als andere Stämme herrschend geworden, in ein geheimnifsvolles Dunkel zurückgezogen und eben deswegen allmählig mit dem Nimbus einer besondern Heiligkeit umgeben worden sei[3]); und dies dürfte sich namentlich von den

1) Z. B. dem Cultus des Sosipolis in Elis (S. 176).
2) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 278 f.
3) Vgl. Müller *Aegin.* p. 172 u. *Proleg.* S. 253 f.

beiden berühmtesten, den eleusinischen und den samothrakischen wahrscheinlich machen lassen. Auch das endlich ist denkbar, daſs ein aus der Fremde eingeführter Cultus, der sich darum auf einen kleinen geschlossenen Kreis beschränkte, in den Schleier des Geheimnisses ge- 380 hüllt und so zum Mysterium geworden sei[1]). Welcher von diesen Gründen nun auch bei diesem oder jenem Geheimcult obgewaltet haben möge, soviel ist gewiſs: im Alterthum selbst wurde von den Gläubigen darnach nicht gefragt. Ihnen genügte der Glaube, daſs es unter den göttlichen Dingen einen in ihrer Beschaffenheit und in dem Wesen der Gottheiten begründeten Unterschied der Art gebe, daſs Einiges von ihnen zwar allen Menschen kund gethan, Anderes aber nur gewissen Auserwählten offenbart werden dürfe. Ueber das Warum in jedem einzelnen Falle forschten sie schwerlich nach. Es war nun einmal so; damit begnügten sie sich, und damit wollen denn auch wir uns jetzt begnügen.

Die Eleusinien.

Unter allen Mysterien des Alterthums, soviel ihrer waren, haben keine gröſseren Ruf erlangt als die Eleusinien; deswegen räumen wir ihnen auch in unserer Darstellung billig den ersten Platz ein. Sie gehörten zu derjenigen Gattung von Geheimculten, die nicht auf den engen Kreis der Priester und Cultusbeamten allein beschränkt waren, sondern von einer zahlreichen mitfeiernden Gemeinde begangen wurden; sie wurden aber für ganz besonders heilig und gottgefällig angesehen, so daſs nach ihrem Muster in mehr als einem Staate ähnliche Geheimculte gestiftet wurden, die ebenfalls Eleusinien hieſsen. Man wandte sich dann wohl an die ursprünglichen Inhaber mit der Bitte um Zusendung eines oder einiger des Cultus kundiger Priester, damit durch diese die erforderlichen Einrichtungen getroffen würden; und so sollen Filialanstalten von Eleusis aus in Phleius, Messene, Megalopolis und anderswo gestiftet sein[2]). Indessen leuchtet ein, daſs solche Filialanstalten doch nie zu gleichem Ansehn wie die Mutteranstalt gelangen konnten. Es galt immer für wünschenswürdiger, die Segnungen, welche

1) Thesis von Th. Bergk *Philol.* XIV S. 388: 'Die Mysterien in Griechenland sind ursprünglich ohne Ausnahme fremde Culte gewesen.' Daſs die eleusinischen Mysterien aus Aegypten stammen und Demeter nicht verschieden von Isis sei, sucht Foucart zu begründen, *Recherches sur l' origine et la nature des mystères d' Éleusis* (*Mém. de l' acad. d. inscr.* XXXV 2 p. 1 ff. 1896).

2) Pausan. II 14, 1. IV 1, 5. VIII 31, 1.

die Mysterien gewährten, aus der ursprünglichen Quelle als aus abgeeiteten Bächen zu schöpfen, und die Weihe zu Eleusis selbst wurde für ungleich kräftiger angesehen als jede andere.

381 Die Stadt Eleusis hat diesen Namen vielleicht von der Ankunft der Demeter erhalten, von welcher der homerische Hymnus berichtet, und die hier in mystischen Festgebräuchen gefeiert wurde[1]). Dafs die Stiftung dieser Mysterien dem frühesten Alterthum angehöre, läfst sich schwer bezweifeln[2]). Die Athener sollen zur Theilnahme an ihnen zu der Zeit gelangt sein, als sie Eleusis eroberten und ihrem Staate einverleibten, ein Ereignifs, welches die Sage unter Erechtheus Regierung geschehen läfst[3]). Aus dem Umstande, dafs auch in den von Athen aus gestifteten Colonien an der Küste von Kleinasien der Cult der eleusinischen Demeter bestand, und das Priesterthum der Göttin zu Ephesos von Priestern aus dem Geschlechte der alten Könige verwaltet wurde[4]), darf man wenigstens den Schlufs ziehen, dafs der Cult in Attika schon vor der ionischen Wanderung bestanden habe. Nach dem homerischen Hymnus ward er zu Eleusis von der Göttin selbst eingesetzt, die unter der Gestalt einer aus Kreta hergekommenen Frau im Hause des eleusinischen Fürsten Keleos weilte. Der Hymnus scheint also andeuten zu wollen, dafs der Dienst der Göttin von Kreta herstamme[5]); auch wird berichtet[6]), dafs zu Knosos auf Kreta ganz ähnliche Feiern der Demeter wie zu Eleusis begangen worden seien, freilich nicht als Geheimcult, sondern öffentlich, d. h. so dafs es, um an ihnen theilzunehmen, keiner besonderen Einweihung bedurfte. In

1) So schon die alte Deutung bei Aristeid. Eleus. S. 416. Panath. S. 257. Diodor V 79. Neuere Gelehrte wollen lieber an eine Ableitung von Eleutho oder Eleuthia denken, einer in der Peloponnes verehrten Gottheit, in der man Demeter erkennt, vgl. Töpffer *Att. Geneal.* S. 221. Früher soll der Name von Eleusis Σαισαρία gewesen sein, Hesych. u. d. W., und eine der Töchter des Keleos hiefs bei Pamphos Σαισάρα, Pausan. I 38, 3.

2) Wenigstens der mit den Mysterien verbundene Agon, von dem bald näher zu reden ist, wurde schon von den Alten für das alleräIteste derartige Fest in Griechenland gehalten, s. Aristot. bei Schol. Aristeid. p. 105 Frommel.

3) Paus. I 38, 3.

4) Strab. XIV S. 633. Herodot IX 97.

5) Von Kreta aus müfste dann der Cult auch nach der Peloponnes gelangt sein, wo namentlich die Weihen von Andania in deutlicher Beziehung zu den eleusinischen Mysterien stehn. Darum läfst Curtius *Peloponnesos* II S. 153. *Gr. Gesch.* I[4] S. 286 die Mysterien der Demeter durch die in Folge der Herakleidenwanderung geflüchteten Messenier nach Attika kommen. Die entgegengesetzte Angabe (Pausan. IV 1, 5 f. 2, 6), sie seien aus Attika nach Messenien gebracht, hält auch Sauppe *Mysterieninschr. von Andania* S. 220 für apokryph.

6) Diodor V 77.

Eleusis bedurfte es dieser vielleicht von jeher, doch wurde sie, seitdem die Stadt athenisch geworden, nicht nur allen Athenern, sondern auch Auswärtigen ohne grofse Schwierigkeit gewährt. Die Segnungen, welche den Eingeweihten verheifsen wurden, waren von der Art, dafs man sie jedem Würdigen gönnen mochte, ohne besorgen zu dürfen, dafs dadurch der eigene Antheil geschmälert würde. Seit der Zeit, da Athen 382 seine Stellung als die erste Stadt von Griechenland eingenommen, trug natürlich auch diese Stellung nicht wenig dazu bei, den Ruf und das Ansehn der hier so hoch geachteten Mysterien unter allen übrigen Griechen zu erhöhen und immer mehrere zur Theilnahme zu reizen[1]). Konnte doch der athenische Staat, als er vor Ausbruch des peloponnesischen Krieges auf der Höhe seiner Machtentwickelung stand, nicht nur seine Bundesgenossen, sondern alle hellenischen Gemeinden einladen, den Göttinnen von Eleusis ihre Ehrfurcht durch Ablieferung der Erstlinge (ἀπαρχαί) des erbauten Getreides zu bezeigen, die zu Opfern und Weihgeschenken für die Gottheiten verwendet wurden[2]).

Die Sorge für die äufsere Anordnung der Mysterienfeier gehörte in Athen zu den Obliegenheiten der obersten Magistratur; auch nach der Stiftung des Collegiums der neun Archonten verblieb sie dem Basileus als dem Oberaufseher des gesammten Staatscultus. Ihn unterstützten dabei vier Epimeleten, zwei aus der gesammten Bürgerschaft, je einer aus den eleusinischen Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken durch Cheirotonie erwählt[3]), und für die Culthandlungen ein Collegium von Opferbesorgern (ἱεροποιοί), denen wenigstens im fünften Jahrhundert auch die Vereinnahmung und Verwendung jener Erstlingsspenden oblag[4]). Das Geschlecht der Eumolpiden nannte sich nach einem mythischen Ahnherrn, dem Eumolpos, über dessen Herkunft und

1) Vorher scheint der Ruhm der eleusinischen Mysterien nicht sehr verbreitet gewesen zu sein, da noch im zweiten persischen Kriege der Spartaner Demaratos wenig oder nichts davon wufste, Herod. VIII 65.

2) C. I. A. IV 1 n. 27 b. Nach A. Körte *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXI S. 320 ff. gehört der Beschlufs erst in die Zeit nach dem Frieden des Nikias. Aber sein Hauptargument aus n. 225 k ist keineswegs zwingend, sobald man unter den von den ἱεροποιοί hier abgelieferten Geldern die Restbeträge nach Bestreitung der Ausgaben für Opfer und Weihgeschenke erblickt.

3) Aristot. St. d. Ath. 57, 1 und über die Inschriften, in denen nur zwei genannt werden, Foucart *les grands mystères d' Éleusis* (*Mém. de l' acad. d. inscr.* XXXVII 1900) p. 76 ff.

4) Vgl. L. Ziehen *N. Rhein. Mus.* LI S. 219 ff. Keinen näheren Bezug zu den Mysterien haben die ἐπιστάται Ἐλευσινόθεν, denen mit den Schatzmeistern der Göttinnen die Finanzverwaltung der eleusinischen Heiligthümer obliegt.

Verhältnisse aber sehr verschiedene Sagen erzählt wurden[1]). Auch über die Herkunft der Keryken gab es verschiedene Meinungen; die einen sahen sie für einen Zweig des Eumolpidengeschlechtes an, aber sie selbst nannten einen von Hermes mit einer Tochter des Kekrops, der Aglauros oder Herse, erzeugten Sohn, Keryx, als ihren Stammvater[2]). Aus diesen beiden Geschlechtern wurden auch die vornehmsten priesterlichen Beamten genommen, welche die liturgischen Functionen bei der Mysterienfeier zu verrichten hatten. Zunächst aus dem Geschlechte der Eumolpiden der Hierophantes, dessen Amtsname schon andeutet, dafs ihm oblag den Eingeweihten die geheimnifsvollen Heiligthümer dieses Cultus zu zeigen. Ohne Zweifel hatte er dabei auch liturgische Gesänge anzustimmen, woher eben der Name des Geschlechtes zu erklären ist[3]). Ihm assistirten zwei Hierophantinnen aus demselben 383 Geschlechte[4]), denen die gleichen Functionen oblagen[5]). Aus dem Geschlechte der Keryken wurden drei weitere Cultbeamte genommen[6]), zunächst der Daduchos oder Fackelträger, der mancherlei Obliegenheiten mit dem Hierophanten gemein hatte, wie die unten erwähnte Proclamation, die alle Unreinen von der Feier ausschlofs, von dessen speciellen Functionen sich aber weiter Nichts sagen läfst, als was der Name andeutet. Er trug dieselbe Tracht, wie der Hierophant, das lange Purpurgewand und die Binde (στρόφιον) um das Haupthaar, und theilte mit ihm gewisse Vorrechte, ebenso auch die Hieronymie, d. h. sie wurden nur mit dem Amtstitel, nicht mit ihrem Namen bezeichnet[7]). Ferner der Herold (ἱεροκῆρυξ), dem es oblag bei der Feier die Gemeinde durch den herkömmlichen Ruf zur Andacht aufzufordern, die Ge-

1) Vgl. darüber Töpffer *Attische Geneal.* S. 26ff.

2) Pausan. I 38, 3 mit Dittenberger *Hermes* XX S. 2. Danach wollten sie also für ein athenisches Geschlecht gelten. Dafs sie sich Nachkommen des Triptolemos nannten, darf aus der Rede des Daduchen Kallias bei Xenoph. Hell. VI 3, 6 nicht entnommen werden, vgl. Dittenberger S. 15.

3) Vgl. Philostr. Leb. d. Soph. II 20 i. A. Arrian diss. Epict. III 21, 16. C. I. A. III n. 713.

4) Vgl. Töpffer S. 62ff.

5) Dafs es mehr als Eine Hierophantis gegeben, liefs sich aus Istros bei dem Schol. zu Soph. Oid. Kol. 681 schliefsen; dafs es zwei gewesen, lernen wir jetzt aus einer inschriftlichen Liste der eleusinischen Functionäre um das Jahr 200 n. Chr. ἐφημ. ἀρχ. 1900 S. 74ff. Durch diese widerlegt sich auch die Vermuthung von Lenormant *recherches archéol. à Éleusis* p. 189 u. A., dafs es in Eleusis auch eine Daduchin gegeben, wie sie anderwärts vorkam.

6) Auch für den Daduchen und Altaristen hat dies Dittenberger a. a. O. S. 10ff. erwiesen.

7) Vgl. Foucart a. a. O. p. 28ff., der nachweist, dafs die Hieronymie sich erst allmählig festsetzte.

betsformel vorzusprechen, bei den Opfern zu ministriren, und mehr dergleichen. Endlich der Altarist, ὁ ἐπὶ βωμῷ ἱερεύς, von dessen Functionen sich ebenfalls Nichts weiter sagen läſst, als was der Titel zu erkennen giebt, daſs sie sich auf den Dienst am Altar bezogen haben. Alle diese vier Aemter wurden lebenslänglich bekleidet und unter den Berechtigten verloost, wenn auch das Amt des Daduchen in mehreren Fällen vom Vater auf den Sohn übergegangen ist[1]). Für ihre Mühewaltung bezogen die Inhaber bei jeder Mysterienfeier von jedem Theilnehmer eine kleine Entschädigung[2]). Auſser ihnen gab es ohne Zweifel noch eine beträchtliche Zahl von Ministranten und sonstigen Cultusbeamten: es wird ein Iakchagogos genannt, dessen Functionen wir später kennen lernen werden, ein Hydranos[3]), der bei den Waschungen und Reinigungen der Eingeweihten zu thun hatte, ein Phaidyntes, der die Bilder der beiden Göttinnen in Stand zu halten hatte[4]); dazu vielleicht eine Daeiritis, deren Titel eine speciell auf Persephone, die auch Daeira hieſs, bezügliche Function anzudeuten scheint, eine Kurotrophos, von der wir auſser diesem Namen nichts hören[5]), endlich Sänger und Musiker, welche bei den Processionen und andern Fest- 384 handlungen nicht entbehrt werden konnten.

Das Recht in die Mysterien einzuweihen war auch nach der Aufnahme von Eleusis in den attischen Staatsverband, wie wir aus der gegen Mitte des fünften Jahrhunderts aufgezeichneten Mysterienordnung[6]) wissen, den zwei eleusinischen Geschlechtern der Eumolpiden und Kerykken verblieben. An ein Mitglied dieser Geschlechter muſste sich also wenden, wer zur Theilnahme an den Mysterien zugelassen werden wollte, und wurde, wenn seiner Zulassung nichts entgegenstand[7]), von ihm über Alles, was er weiter zu beobachten hatte, unterwiesen und

---

1) Schol. Patm. zu Demosth. S. 152 Sakk. mit Foucart p. 46ff., der aber über die Familie der Kallias irrt.

2) Vgl. das A. 6 angeführten Mysteriengesetz c Z. 1—9. 41f.

3) Hesych. u. d. W.

4) C. I. A. III n. 5 (ergänzt bei Dittenberger *Sylloge* II² n. 562) Z. 16.

5) Pollux I 35 mit Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 224 und über Daeira Rohde *Psyche* I² S. 293. v. Prott *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* XXIV S. 258ff., nach dem sie aber nicht zu den Mysteriengottheiten gehört.

6) C. I. A. IV 1 n. 1 (p. 3f. u. 133) c Z. 35 μυεῖν δ' εἶναι τοῖς οὖσι Κηρύκων καὶ Εὐμολπιδῶν.

7) Daſs die Angemeldeten vom Hierophanten zurückgewiesen werden konnten, erhellt aus Philostr. Leb. d. Apoll. IV 18, ohne daſs daraus ein ihm ausschlieſslich zustehendes Recht folgte.

angeleitet. Dieser Einführer wird μυσταγωγός genannt, seine Thätigkeit μυεῖν oder μυσταγωγεῖν[1]). Auswärtige mochten sich dabei vielfach der Vermittelung eines bereits eingeweihten Atheners bedienen, und auch von diesem wurde μυεῖν in uneigentlichem Wortsinne gebraucht[2]). Denn gewährt wurde die Zulassung allen Hellenen, von welchem Stamme oder Staate sie auch sein mochten. Barbaren waren ausgeschlossen[3]), und von dieser Regel wurde nur zu Gunsten einzelner besonders ausgezeichneter Männer eine Ausnahme gestattet, wie z. B. zu Solons Zeit der Skythe Anacharsis die Zulassung erlangt haben soll, jedoch nicht eher, als bis er vorher mit dem athenischen Bürgerrechte beschenkt worden war[4]). Dafs aber auch Hellenen, um zugelassen zu werden, das athenische Bürgerrecht hätten gewinnen müssen, ist hinsichtlich der geschichtlichen Zeit entschieden falsch[5]), wenngleich mythische Sagen darauf zu deuten scheinen, dafs es in den frühesten Zeiten so gehalten sei. Die Römer galten, seit sie mit den Griechen in nähere Verbindung getreten waren, nicht als Barbaren, und wurden also gleich den Hellenen zugelassen. Auch Sklaven mochte, insofern 385 sie nicht Barbaren waren, die Zulassung nicht versagt werden[6]). Nicht zugelassen aber wurden Alle, von denen bekannt war, dafs Blutschuld oder andere schwere Versündigungen auf ihnen hafteten. Dafs aber den Aufzunehmenden vorher eine Beichte abgefordert sei, ist unerweis-

---

1) Plutarch Alk. 34. Dion 56 mit Lobeck *Aglaoph.* p. 29 f. Was wiederholt über besonders angestellte Mystagogen aus der eleusinischen Priesterschaft vermuthet ist, wird durch die S. 391 A. 6 angeführte Gesetzbestimmung widerlegt.

2) So nicht nur bei (Demosth.) g. Neaira 21, sondern auch bei Andok. v. d. Myst. 132. Denn dafs Andokides dem Geschlecht der Keryken angehört hat, ist eine irrige Annahme von Dittenberger S. 32 und Töpffer *Geneal.* S. 83 f.; vgl. Lipsius zu Andok. p. III. Wilamowitz *Arist. u. Ath.* II S. 74. Auf solche Vermittelung sind wohl mit Hermann § 55, 17 die συστάσεις zu beziehen, deren Olympiodor zu Plat. Phaid. S. 289 Fisch. erwähnt.

3) Isokr. Paneg. 157.

4) Lukian Skyth. 8. Eine andere Ausnahme aus Augustus Zeit zu Gunsten des Inders Zarmarus berichtet Cass. Dio LIV 9.

5) Hippokrates soll, nach der Biographie des Soranos in Westermanns *Biogr.* p. 451, in die Mysterien eingeweiht sein, nachdem er mit dem athenischen Bürgerrecht beschenkt war, worüber auch p. 453 ein Psephisma angeführt wird, an dessen Echtheit Niemand glauben wird.

6) Die von Lobeck p. 19 aus dem Komiker Theophilos angeführte Stelle beweist das freilich nicht, wie Lobeck selbst bemerkt, so wenig wie (Demosth.) a. a. O., da die von dem Redner als Eigenthümerin der Metaneira genannte Nikarete jene nach § 19 für ihre Tochter, also für eine Freie ausgab. Wohl aber folgt es aus C. I. A. II n. 834[c] Z. 24 und 834[b] II Z. 71, wo die Kosten für die Weihung von zwei Staatssklaven mit 30 Drachmen berechnet werden.

lich[1]). Ueber das Ceremoniell der Weihung bietet einige Andeutungen eine dreitheilige Reliefdarstellung auf einer Aschenurne in Rom[2]): auf dem Hauptbilde in der Mitte sitzt der Einzuweihende mit verhülltem Haupt auf einem Sessel, der mit einem Löwenfell bedeckt ist, und eine Priesterin hält über ihn die mystische Gedreideschwinge.

Das Ganze der Mysterien bestand aus zwei auf einander bezüglichen, aber durch einen halbjährigen Zwischenraum getrennten Feiern. Die erste derselben, die sogenannten kleinen Mysterien, wurde im Monat Anthesterion, der etwa dem Februar entspricht, also zu der Zeit wo in jenen Gegenden die Natur aus ihrem winterlichen Todesschlafe zu neuem Leben erwacht, die andere im Boëdromion, September, also im Herbste begangen, wo die Ernte vollendet, die Früchte eingesammelt waren. Die kleinen Mysterien galten wie die grofsen der Demeter und Kore[3]) und daneben dem Dionysos, oder, wie er in den Mysterien hiefs, dem Iakchos, welcher als Sohn oder als Bruder der Persephone angesehen wurde[4]). Ueber die Art ihrer Feier ist uns weiter nichts bekannt, als dafs sie zu Agra (oder Agrai), einer Vorstadt von Athen am Ilisos mit einem Tempel der Demeter und Kore (daher τὰ ἐν Ἄγρας oder πρὸς Ἄγραν μυστήρια), begangen wurde, dafs ihr eine Reinigung voraufging, zu welcher das Wasser des Ilisos diente, und dafs eine auf Dionysos, namentlich wohl auf seine Geburt von der Persephone bezügliche Darstellung den Hauptheil der liturgischen Acte ausgemacht zu haben scheint[5]). Die kleinen Mysterien galten übrigens als eine Vorbereitung für die grofsen, zu denen Keiner zugelassen wurde, der nicht vorher in jene eingeweiht war[6]). Die Eingeweihten hiefsen Mysten (μύσται); zu Epopten oder Schauenden wurden sie erst später, wenn sie auch in die grofsen Mysterien eingeweiht waren. Manche, namentlich Fremde, mochten 386

1) Bei den samothrakischen Mysterien aber kam dies allerdings vor, wie wir unten sehen werden.

2) Veröffentlicht und erläutert von E. Caetani-Lovatelli *Bull. d. comm. arch. com.* VII (1879) S. 5ff. (wiederholt u. a. *Dictionn. d. ant.* n. 2634).

3) Schol. Aristoph. Plut. 845, wogegen andere Angaben, die die kleinen Mysterien nur der Persephone geweiht sein lassen, nicht aufkommen trotz Maafs *Orpheus* S. 79f.

4) Die Verehrung des Iakchos bei den kleinen Mysterien leugnet freilich Strube *Bilderkreis von Eleusis* S. 79ff,

5) Steph. Byz. u. Ἄγρα. Polyain strat. V 17. Himer. III S. 432 Wernsd. Stat. Theb. VIII 765.

6) Plat. Gorg. S. 497 C mit den Schol. Plutarch Demetr. 26 und Schol. Aristoph. Plut. a. a. O.

sich auch wohl mit der Einweihung in die kleinen Mysterien begnügen, und auf die Epoptie Verzicht leisten[1]).

Auch was wir über die grofsen Mysterien erwähnt finden, beschränkt sich auf wenige vereinzelte und zum Theil unzuverlässige Angaben, aus denen es ganz unmöglich ist, eine auch nur einigermafsen deutliche und vollständige Vorstellung des ganzen Herganges zu gewinnen. Denn die Eingeweihten waren zu strenger Wahrung des Geheimnisses verpflichtet, dessen Bruch auch vom Staate hart geahndet wurde, und auf die Angaben christlicher Schriftsteller, auf die wir vielfach angewiesen sind, konnte der Eifer ihrer Polemik nicht ohne Einflufs bleiben, der sich stets mit besonderer Schärfe gegen die Mysterien gerichtet hat. Dafs ihr Beginn um die Mitte des Boëdromion fiel, ist gewifs, sehr wahrscheinlich, dafs der 15. des Monats der erste Festtag war[2]). Die Dauer des Festes war eine verschiedene, je nachdem an die Mysterienfeier sich Wettspiele anschlossen, die wie unten zu zeigen, nur ein Jahr um das andere stattfanden, oder nicht. Im letzteren Falle war der letzte Tag der Feier der 23. oder 24. Boëdromion, so dafs sie also neun oder zehn Tage dauerte[3]). Um den aufserhalb Attika wohnenden Mysten die ungehinderte Theilnahme an der Feier zu ermöglichen, wurde durch besondere Boten (σπονδοφόροι) aus den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken nach Anweisung des Hierophanten ein Gottesfriede angesagt, der sich über fast zwei Monate erstreckte, von der Mitte des dem Boëdromion vorangehenden Metageitnion bis zum zehnten Tag des ihm nachfolgenden Pyanopsion; auch für die kleinen Mysterien bestand ein Gottesfriede von gleicher Dauer[4]). Der erste Tag des grofsen Festes hiefs 'Αγυρμός oder der Tag der Versammlung[5]); wahrscheinlich also mufsten sich alle Mysten, die

---

1) Soviel möchte sich aus der von Diodor IV 14. Steph. a. a. O. Schol. Arist. Plut. 845 u. 1013. Frö. 501. Tzetz. zu Lykophr. 1327 u. A. erwähnten Sage schliefsen lassen, dafs Herakles, weil er als Fremder zu den grofsen Mysterien nicht habe gelangen können, durch die kleinen entschädigt sei. Dafs diese überhaupt mehr von Fremden als von den Einheimischen benutzt seien, wie Hermann § 58 (und ähnlich Gerhard *akad. Abh.* II S. 174) meint, kann man deswegen nicht sagen, weil ja auch für die Einheimischen die Einweihung in die kleinen Mysterien als Bedingung der Zulassung zu den grofsen nothwendig war.

2) Polyain III 11. Plutarch Phok. 6. Alex. 31. C. I. A. III n. 5 mit Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 211 ff.

3) Vgl. Nebe *de mysteriorum Eleusiniorum tempore et administratione publica* (Dissert. Hal. VIII) p. 104 ff.

4) C. I. A. I n. 1. II n. 605. IV 2 n. 597 b. Aisch. παραπρ. 133.

5) Hesych. u. d. W.

an den bevorstehenden Feiern Antheil nehmen wollten, in der Stadt versammeln und anmelden[1]). Zugleich erliefs der Hierophant mit dem Daduchen eine feierliche Bekanntmachung (πρέρρησις), die in einer herkömmlichen Formel die Ausschliefsung aller Unreinen und aller Barbaren aussprach[2]), was in der bunten Halle oder Gemäldehalle geschah[3]). Als den eigentlichen Mittelpunkt der städtischen Feier aber haben wir das Eleusinion zu betrachten, das unterhalb der Akropolis gelegen war[4]) Hierauf erging an die Mysten die Aufforderung zur vorbereitenden 387 Reinigung, die sie im Meerwasser anzustellen hatten. Der Tag selbst, es war der 16., wurde nach dem Rufe ἅλαδε μύσται benannt[5]); die Reinigung hatte an bestimmter Stelle der Peiraieushalbinsel zu erfolgen, wohin sich die Mysten durch ein bestimmtes Thor im Süden der Stadt begaben[6]). Aufser den Waschungen aber scheinen auch Reinigungsopfer, wenn nicht nothwendig, doch nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, zu denen dann Ferkel dienten, die ebenfalls vorher durch Waschungen aus dem Meer gereinigt waren. Die nächstfolgenden Tage nach diesen Reinigungen waren ohne Zweifel mit mancherlei Andachtsübungen, Umzügen und Opfern in den Heiligthümern der drei Götter, denen die Feier galt, ausgefüllt; wir besitzen aber darüber keine näheren Angaben. Nur das wissen wir, dafs an einem dieser Tage, wahrscheinlich dem 17., dem Asklepios mit einem Festzuge unter Leitung des Archon[7]) und mit Stieropfern gehuldigt wurde. Davon hiefs der Tag Ἐπιδαύρια und es fand an ihm eine nachträgliche Aufnahme derjenigen statt, die zu spät gekommen waren, um sich an dem Agyrmos betheiligen zu können. Der Name wird durch eine Legende erklärt, dafs einst Asklepios von Epidauros sich nicht rechtzeitig zur Einweihung eingefunden habe, und ihm zu Ehren diese nachträgliche

1) Von den Theilnehmern an jeder Feier wurden Listen aufgestellt, C. I. A. IV 1 n. 225[c] II Z. 19 + n. 225[e] Z. 1.

2) Isokr. Paneg. 157. Aristoph. Frö. 369 mit d. Schol. Lukian Alex. 38. Lobeck *Aglaoph.* p. 15 ff.

3) Schol. Aristoph. Frö. 369. 399. Dafs auch der Basileus eine πρόρρησις erlassen habe, folgt nicht aus Pollux VIII 90, der nur Aristot. St. d. Ath. 57 mifsverständlich wiedergiebt, wie Foucart a. a. O. p. 107 f. bemerkt hat. Aber erfolgen mufste die πρόρρησις gleich zu Beginn des Festes, wie Lukian a. a. O. und Philostr. Leb. d. Apoll. IV 17 bestätigen.

4) C. I. A. III n. 5 Z. 11. 38. Näher ist die Lage noch nicht zu bestimmen.

5) Polyain III 11, 11. Hesych. u. d. W.

6) C. I. A. IV 1 n. 53[a]. Plutarch Phok. 28. Schol. zu Aischin. g. Ktesiph. 130. Nicht in Frage dagegen kommt die abweichende Angabe bei Etym. M. S. 469, 19 und Hesych. u. Ῥειτοί.

7) Aristot. St. d. A. 56, 4.

Aufnahme angeordnet worden sei[1]). Am 19. Boëdromion aber begaben sich die Mysten in festlichem Zuge von Athen nach Eleusis, um nun die Hauptacte der Feier hier zu begehen[2]). Das Bild des Iakchos wurde aus seinem Tempel hervorgeholt, um so, getragen oder geleitet von einem Priester, der deswegen Iakchagogos hiefs, und begleitet von der Schaar der Mysten, auf der heiligen Strafse nach Eleusis den beiden 388 Göttinnen zugeführt zu werden[3]). Zugleich wurden in dem Zuge gewisse heilige Gegenstände nach Eleusis zurückgeführt, die an dem Vortage des Festes in das städtische Eleusinion übergeführt worden waren[4]). Alle Mysten waren festlich geschmückt und mit Myrten bekränzt. Auch Nichteingeweihte mochten dem Zuge folgen, wenn sie auch nicht in der Procession selbst mitgehn durften. Es waren viele Tausende, die an diesem Tage die heilige Strafse anfüllten, und da der Weg reichlich vier Stunden betrug, so fuhren Wohlhabende, besonders Frauen, auch wohl auf Wagen, was aber durch ein Gesetz des Redners Lykurgos, eines Zeitgenossen des Demosthenes, untersagt wurde[5]). Am Wege gab es eine Anzahl von Heiligthümern, und wir dürfen annehmen, dafs bei manchen von ihnen der Zug anhielt und gewisse Festgebräuche vollzog[6]). So war dicht vor der Stadt der Ort, wo einst Phytalos die Demeter bewirthet und zur Vergeltung dafür das Geschenk des Feigenbaums erhalten hatte[7]). Hier befand sich auch ein Tempel der Demeter und Kore, in welchem neben diesen beiden auch Athena und Poseidon verehrt wurden, und unweit davon zeigte man das Grab des Phytalos. Dann überschritt der Zug den Kephisos auf einer Brücke, wobei es an allerlei Lustigkeit, ausgelassenen Scherzen und Neckereien nicht fehlte, die davon den Namen γεφυρισμοί führten[8]). Denn obgleich

---

1) Philostr. Leb. d. Apoll. IV 18. Pausan. II 26, 8 mit Mommsen S. 216ff., der aber schwerlich mit Recht für die Epidaurien zwei Tage in Anspruch nimmt. Dazu C. I. A. II n. 1645 mit Körte a. a. O. S. 340f.

2) C. I. A. III n. 5 Z. 18f. Ueber die abweichende Angabe von Plutarch Phok. 28. Cam. 19. Schol. Aristoph. Frö. 324, die den Zug erst auf den 20. Boedromion setzen, s. S. 398 A. 1.

3) Herodot VIII 65. Plutarch Themist. 15 und an der A. 6 ang. St. C. I. A. III n. 262.

4) Vgl. Mommsen S. 211f.

5) Aristoph. Plut. 1013. Demosth. g. Meid. 158. (Plutarch) L. d. 10 R. S. 842A.

6) Plutarch Alkib. 34. C. I. A. III n. 5 Z. 29.

7) Ueber die sämmtlichen Heiligthümer an der heiligen Strafse s. Pausan. I 37 u. 38. Der Perieget Polemon hatte über sie ein eigenes Buch verfafst.

8) Strab. IX S. 400. Eine Nachbildung bei Aristoph. Frö. 416ff. Sicher unrichtig setzt Foucart p. 105f. die γεφυρισμοί auf den Tag der Einholung der ἱερά.

das Fest vorzugsweise einen ernsten Charakter hatte, so waren ihm doch auch heitere Zugaben durchaus nicht fremd; es fiel ja auch in die Herbstzeit, wo man des Erntesegens froh sein konnte. In geringer Entfernung von der Brücke gelangte der Zug zu einem kleinen Tempel des Kyamites, unter welchem Namen entweder Dionysos selbst oder ein dionysischer Heros verehrt wurde, und von dem, obgleich der Grund der Benennung nicht gewifs ist, doch mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dafs er in einer gewissen Beziehung zu den eleusinischen Gottheiten gestanden habe. Weiterhin stand auf dem höchsten Punkt der Strafse ein anderer Tempel, der ursprünglich dem Apollon geweiht war, in dem aber auch Bilder der Athena, der Demeter und der Kore aufgestellt waren, und wieder in geringer Entfernung war ein Tempel der Aphrodite. Dann führte der Weg zu den Rheitoi, zwei Bächen mit salzigem Wasser, wo das eleusinische Gebiet begann. In diesem traf der Zug zunächst das sogenannte Königshaus des Krokon, eines mythischen Heros, der ein Eidam des Keleos genannt wird, und von dem sich ein priesterliches Geschlecht der Krokoniden ableitete, 389 von dessen wahrscheinlicher Beziehung zu den Mysterien nachher die Rede sein wird. Dann kam das Grabmal des Eumolpos. Weiter war der eleusinische Kephisos zu überschreiten; in seiner Nähe zeigte man eine Stelle, Erineos genannt, wo einst Pluton mit der geraubten Persephone in die Unterwelt hinabgefahren war. Unmittelbar vor dem eleusinischen Heiligthum kam man zu einem Tempel des Triptolemos, des Schützlings der Demeter, den sie zuerst den Ackerbau gelehrt hatte, und zu dem Brunnen Kallichoron, wo zuerst die eleusinischen Weiber die Göttin mit Reigen und Gesängen gefeiert haben sollten; nahe dabei lag das rarische Feld, auf welchem das erste Getreide gesät worden, und von welchem man auch späterhin die Gerste zur Bestreuung der Opferthiere und zu den Opferfladen, sowie zu den Preisen der Sieger bei den unten zu besprechenden eleusinischen Wettspielen zu nehmen pflegte. Auch die Tenne des Triptolemos war hier, und neben ihr ein Altar.

Ging nun der Festzug diesen Heiligthümern, oder doch den meisten derselben nicht vorüber, ohne anzuhalten und, wie auf Stationsplätzen einer Procession, einen oder den andern gottesdienstlichen Act zu voll-

---

Auch die steinerne Brücke, die nach C. I. A. IV 2 n. 574[e] gegen Ende des vierten Jahrhunderts von Xenokles erbaut wurde, wird richtiger auf den Kephisos von Eleusis, als mit Foucart p. 124 f. auf den bei Athen bezogen.

ziehen, so konnte der Weg, obgleich nur etwa zwei Meilen lang, doch reichlich den ganzen Tag in Anspruch nehmen, so daſs die Mysten, auch wenn die Procession schon in der Frühe begonnen hatte, doch erst am späten Abend bei Fackelschein zu Eleusis anlangten[1]). Hier bestand ohne Zweifel die erste Festhandlung darin, daſs das Bild des Iakchos in den Tempel zu den beiden eleusinischen Göttinnen gebracht wurde. Der alte, nach der Sage[2]) von Keleos auf Geheiſs der Demeter auf einer Anhöhe über dem Brunnen Kallichoron erbaute Tempel war, wie es scheint, ebenso wie das von ihm verschiedene[3]) Anaktorion oder Telesterion, d. i. Weihehaus im zweiten persischen Kriege von den Persern in Brand gesteckt[4]). An Stelle des letzteren wurde zur Zeit der perikleischen Verwaltung ein anderes erheblich gröſseres aufgeführt, der Schauplatz wenn nicht für alle, doch für die meisten der eigentlich mystischen Acte, das darum auf eine gröſsere Anzahl von Zuschauern berechnet war. Wie die erhaltenen Reste zeigen, maſs sein Innenraum 52 Meter im Quadrat und enthielt mehrere Reihen von Säulen (in dem etwas erweiterten Umbau aus römischer Zeit zusammen 42), die ein oberes Stockwerk trugen. Rings um alle vier Wände erhob sich eine Reihe von 8 theils in den Fels gehauenen, theils künstlichen Stufen, auf denen gegen viertausend Mysten gleichzeitig Platz fanden. Der ganze Bezirk war gegen die Auſsenwelt durch eine Umfassungsmauer abgeschlossen, die ebenfalls wiederholte Erweiterungen erfahren hat[5]).

Die Festacte der folgenden Tage im Einzelnen zu beschreiben sind wir gänzlich auſser Stande. Nur soviel ergiebt sich aus den Angaben 390 der Alten, daſs sie sehr mannichfaltiger Art waren, theils mit fröhlicher und ausgelassener Lust, theils mit feierlichem Ernst und andächtiger Sammlung begangen wurden, theils im Freien in der Umgebung des Tempels, theils in dem Peribolos oder in dem Telesterion stattfanden.

1) Daraus erklärt sich die Ansetzung des Iakchoszuges in manchen Quellen (S. 396 A. 2) auf den 20. Boedromion, da die Griechen den bürgerlichen Tag mit Sonnenuntergang begannen.

2) Hymn. Hom. a. Dem. 270, wogegen abweichende Angaben nicht in Frage kommen (Kruse *Hellas* II S. 19).

3) Rubensohn a. d. A. 5 a. O. S. 44ff.

4) Herod. IX 65.

5) Ueber die Ergebnisse der in Eleusis von der griechischen archäologischen Gesellschaft veranstalteten Ausgrabungen vgl. Rubensohn *die Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrake* (Berlin 1892) und besonders Philios *Éleusis ses mystères, ses ruines et son musée* (Athen 1896). Aber die innere Anordnung des Baues bleibt ein Räthsel, das zu lösen Holwerda *Verslagen en Mededeelingen* 3 R. XI S. 251 ff. in keiner Weise gelungen ist.

Nur diese letztern sind als die eigentlichen Mysterien zu betrachten, zu welchen Niemand Zutritt hatte, als nur die Mysten, welche nun, weil ihnen die Anschauung der geheimnifsvollen Heiligthümer und heiligen Handlungen zu Theil ward, Epopten oder Schauende genannt wurden. Jene andern Festgebräuche wenigstens anzusehen konnte auch den Nichteingeweihten schwerlich verboten sein; nur theilnehmen durften sie an ihnen nicht, sondern allein die Mysten, die sich von den Uneingeweihten nicht blofs durch die Bekränzung mit Myrten, sondern auch durch Fäden, vielleicht von Krokusfarbe, unterschieden, die sie um den rechten Arm und den linken Fufs gebunden trugen[1]). Da diese Fäden κρόκαι heifsen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs der Name des oben erwähnten Krokon sich auf sie bezieht, und wir dürfen annehmen, dafs Cultusbeamte aus dem Geschlechte der Krokoniden das Geschäft hatten, den Eingeweihten diese Fäden anzulegen (κροκοῦν), wofür sie denn wohl eine Gebühr bezogen.

Euripides[2]) nennt den Iakchos den vielbesungenen Gott, der an dem Gewässer des Kallichoron dem Fackelglanz an den Zwanzigern[3]) zuschaue, wo der sternige Himmel, der Mond und die Töchter des Nereus mit Tänzen feiern die goldbekränzte Kore und ihre hochehrwürdige Mutter, und in einer aristophanischen Komödie[4]) wird uns ein Chor von Mysten vorgeführt, wie er singend und tanzend den Iakchos anruft:

Iakchos, der du nah hier in dem vielherrlichen Sitz[5]) weilst,
Iakchos! o Iakchos!
Komm hier mit auf der Bachwiese zu tanzen
in dem Festschwarm der Geweihten,
und den Myrtenkranz voll Beeren,
der ums Haupt dir schwillt, zu schütteln
mit dem Lockenhaar.
Und keck stampf, dafs der Grund dröhnt, 391
mit dem Fufse den Takt uns
zu dem neckischen Lusttanz,
der sich reizvoll um dich her schlingt,

1) Lex. Seguer. S. 273, 25 = Phot. u. d. W. κροκοῦν.
2) Ion 1074 ff.
3) Zwanziger (εἰκάδες) heifsen die Monatstage vom 20. ab bis zum Schlufs. Wenn auch oft die Pluralform nur den 20. allein bezeichnet, wie z. B. πρώτη μετ' εἰκάδας, so darf das doch nicht als allein gültig angesehen werden.
4) Frö. 323 ff.
5) D. h. in dem eleusinischen Tempel, wohin er von Athen gebracht ist.

der dich fromm lauter umjauchzt,
der geweihten Mysten Chorreihn.
Lafs aufflammen den Lichtschein, in der Hand schwingend die Fackel!
Iakchos! o Iakchos!
Stern des Lichts,
der du Tag bringst zu den Nachtweihn!
Und von Glanz erglüht die Wiese,
und den Greisen wird das Knie leicht,
und sie schütteln ab das Leiden
und die Alterslast,
die vieljährige, jung heut
in der heiligen Festlust.
Mit der Fackel du leuchtend,
du voran, Seliger, führe
zu der duftblumigen Aue
die zum Tanz geschürzte Jugend!

Gegenüber diesen fröhlichen Nachtfeiern hören wir aber auch von einem Fasten, welches die Mysten zu beobachten hatten als Erinnerung an das Leid der Demeter, die, als sie umherirrte um ihre geraubte Tochter zu suchen, nicht Speise noch Trank genofs, bis es der gutmüthigen Iambe, der Magd im Hause des Keleos, endlich gelang sie durch ihre Scherze zu erheitern, worauf sie sich denn bewegen liefs den von der Königin Metaneira ihr dargebotenen Trank, den sogenannten Kykeon, zu kosten. Zum Andenken an das Fasten der Göttin fasteten also auch die Mysten, ungewifs wie lange[1]), aber ohne Zweifel, wie die Moslim im Ramadam, nur am Tage. Mit Anbruch der Nacht genossen sie zuerst den Kykeon, einen Mischtrank aus Gerstenmehl und Wasser, mit Polei gewürzt, und dann wozu sie Lust hatten, mit Ausnahme gewisser Speisen, die ihnen verboten waren[2]). Beim Trinken des Kykeon fand aber auch ein symbolischer Gebrauch statt: es wurde etwas Speise aus einer Kiste genommen, und nachdem davon gekostet war, in einen Korb, und aus diesem dann wieder in die Kiste gelegt. Dies geht aus der Formel hervor, die auch als Erkennungszeichen für 392 die Mysten gedient haben soll: Ich fastete, ich trank den Kykeon, ich

1) Dafs es neun Tage lang gedauert habe, ist aus dem hom. Hymnus auf Demeter sehr mit Unrecht gefolgert worden.

2) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 189 ff. und über die Mischung des Kykeon Roscher *N. Jahrb. f. Philol.* CXXXVII S. 522 ff.

nahm aus der Kiste, ich kostete, ich legte in den Korb und aus dem Korbe in die Kiste[1]). Was dieser Gebrauch bedeuten sollte, und was die Kiste enthalten habe, wird uns nicht verrathen. Dafs aber die angegebene Formel wirklich als Erkennungszeichen für die Mysten gedient habe, was bezweifelt worden ist[2]), scheint gar nicht unglaublich. Das freilich ist nicht anzunehmen, dafs beim Eintritt in die nur den Eingeweihten zugänglichen Heiligthümer jeder Einzelne sich legitimiren und seine Berechtigung nachweisen mufste, und so war es allerdings möglich, dafs auch Unberechtigte sich eindrängten[3]); aber wenn Jemand Verdacht erregte sich unberechtigt eingedrängt zu haben, so mochte er um seine Legitimation befragt werden, und dazu konnte denn unter andern auch jene Formel dienen.

In den nur für die Mysten zugänglichen Räumen fanden nun diejenigen liturgischen Acte statt, welche den eigentlichen递Haupttheil der Mysterien ausmachten. So wenig wir auch über das Einzelne dieser Acte genau unterrichtet sind, so deutet doch schon der Name des Hierophanten, sowie der Ausdruck δεικνύναι τὰ ἱερά, unverkennbar darauf hin, dafs den Eingeweihten gewisse heilige Dinge gezeigt wurden[4]). Diese waren, wie anderswo, so ohne Zweifel auch in Eleusis entweder alte Götterbilder oder Symbole, die auf göttliche Kräfte und Wirkungen deuteten[5]), oder auch Reliquien von mancherlei Art, deren Besitz und 393 Anschauung als ein Unterpfand göttlichen Segens und Schutzes betrachtet wurden[6]). Ueber alle diese Dinge gab es heilige Ueberlieferungen (ἱεροὶ λόγοι), d. h. mythische Sagen über ihre Herkunft und Segenskraft, die zum Theil wohl in poëtischer Form und in Gesängen vorgetragen wurden, welche bald vom Hierophanten allein, bald von zahlreichen Sängerchören unter Begleitung von Instrumenten gesungen

1) Klem. Alex. protr. 2, 21, wo Klotz mit Recht Lobecks Emendation ἐγγευσάμενος für ἐργασάμενος aufgenommen hat.

2) Besonders von Lobeck *Aglaoph.* p. 25. Dafs überhaupt bei Mysterien gewisse Sprüche als Parole und Zeichen gedient haben, wodurch die Eingeweihten sich als solche zu erkennen geben und legitimiren konnten, ist ja gewifs. Vgl. Apulei. apol. 55. Aristeid. Dion. i. A., auch Plaut. mil. gl. IV 2, 25 (1016).

3) Dies erhellt aus der Erzählung bei Liv. XXXI 14, mehr aber nicht.

4) (Lysias) g. Andok. 51. Plutarch Alkib. 22. Lobeck *Aglaoph.* p. 51 ff.

5) Ob auch der Phallus und der κτείς in Eleusis zu den Symbolen gehört habe, erschien schon Sylv. de Sacy zu Ste Croix *recherches s. l. mystères* p. 368 ff. sehr zweifelhaft.

6) Daraus dafs der φαιδυντὴς τοῖν θεοῖν (S. 391) die Ankunft der ἱερά in Athen der Priesterin der Athena anzuzeigen hatte (C. I. A. III n. 5 Z. 16), folgt nicht, dafs es alte Götterbilder gewesen. Vgl. übrigens Foucart p. 99 ff.

werden mochten. Denken wir uns die Zahl der Gläubigen im Heiligthum erwartungsvoll der Dinge harrend, die ihnen offenbart werden sollen: noch herrscht Dunkelheit und feierliche Stille, plötzlich wird ein bis dahin verschlossener Raum den Blicken eröffnet, ein taghelles Licht strahlt aus diesem hervor, die Priester stehen da in ihrem stattlichen und bedeutungsvollen Schmuck[1]), Chöre von Sängern und Musikern im Hintergrunde, der Hierophant tritt aus dem Allerheiligsten (ἀνάκτορον), in dem nur er Zutritt hatte[2]), hervor und zeigt die Heiligthümer, jedes einzeln, und offenbart, was über ihre Bedeutung den Eingeweihten zu wissen vergönnt ist, die Chöre lassen ihre Lieder zur Verherrlichung der Götter und ihrer Macht und Segensgaben erschallen, und wir mögen begreifen, wie die Gläubigen, denen jene Heiligthümer wirklich als Heiligthümer, jene Götter wirklich als Götter galten, aufs Tiefste davon ergriffen und von frommen Gefühlen erfüllt werden konnten. Dann aber lassen ausdrückliche Zeugnisse uns nicht daran zweifeln, daſs dieses Zeigen der Heiligthümer und die sich daran schlieſsenden Vorträge und Gesänge keineswegs Alles waren, sondern daſs es auch nachahmende Darstellungen gegeben habe, durch welche, was in den heiligen Sagen von den Thaten und Leiden der Götter überliefert war, in lebendiger Vergegenwärtigung den Schauenden vor die Augen trat[3]). Wir mögen uns denken, daſs dies theils durch eine Art von lebenden Bilden geschah, wobei von den Priestern und 394 Sängern die Hymnen und Gebete gesungen wurden, die sich auf die dargestellten Scenen bezogen, theils aber auch durch förmlich dramatische Aufführungen, in welchen die göttlichen Personen selbst redend und handelnd auftraten. Namentlich wurde so die Entführung der Persephone in die Unterwelt, die Klage und die Irren der suchenden Demeter und dann auch die Rückkehr der Tochter dargestellt[4]). Auch

---

1) Aus Porphyrios Angabe bei Euseb. praep. evang. III 12, daſs der Hierophant durch seine Tracht als der Demiurgos, der Daduch als Helios, der Epibomios als Selene, der Keryx als Hermes erscheine, ist nichts weiter zu entnehmen, als daſs die Tracht und Insignien jener von Leuten wie Porphyrios so gedeutet werden konnten.

2) Ailian bei Suidas u. ἱεροφάντης (Fr. 10 Herch.). Grabschrift ἐφημ. ἀρχ. 1883 S. 79. In gleichem Sinne wird auch der Plural ἀνάκτορα bei Plutarch de prof. virt. 10 u. ö. zu verstehen sein, den Holwerda S. 263 ff. von Heiligenschreinen verstand, die die ἱερά bargen. Vom ganzen Weihetempel steht ἀνάκτορον oder richtiger ἀνακτόριον Herod. IX 65 u. a.

3) Auch der lukianische Lügenprophet gab bei seinen Mysterien mimische Darstellungen zum Besten Alex. 38 f.

4) Klem. Alex. protr. 2, 12. Vgl. Apulei. Met. VI 2, und die Angabe des Apollodor im Schol. Theokr. 2, 36, daſs der Hülferuf der entführten Persephone mit

die Vermählung des Zeus mit der Demeter scheint durch den Hierophanten und eine Priesterin vorgeführt worden zu sein[1]). Auf Darstellungen der Unterwelt deutet die Frage, die bei Lukian[2]) ein soeben in dieser angekommener Schatten an den andern thut: Sage mir, denn du bist ja zu Eleusis eingeweiht, sieht es hier nicht ähnlich aus, wie dort? Und daſs die Schrecken der Unterwelt den Mysten in sinnfälliger Art vorgeführt wurden, um sie desto empfänglicher für verheiſsungsvolle Offenbarungen zu machen, das darf man auch einer bekannten Scene in Aristophanes Fröschen wie anderen Andeutungen entnehmen, die von den theils schreckenerregenden theils erfreuenden Eindrücken der Mysteriendarstellungen reden, die durch den plötzlichen Wechsel von tiefer Finsterniſs und hellem Lichte noch gesteigert wurden[3]). Sowenig all dergleichen Andeutungen uns auch über die eigentliche Beschaffenheit der Sache ins Klare setzen, so genügen sie doch uns zu der Behauptung zu berechtigen, daſs die eleusinischen Priester alle Mittel der Kunst in Bewegung zu setzen gewuſst haben, um den Mysten ein alle Sinne fesselndes und die Seele mächtig ergreifendes Schauspiel zu bereiten.

Es ist übrigens wohl anzunehmen, daſs die Enthüllungen der mystischen Heiligthümer und die mimischen Darstellungen der heiligen Geschichten nicht alle in einer und derselben Nacht stattfanden, und nicht alle Mysten auf Ein Mal zugelassen wurden, sondern daſs sie in verschiedenen Abtheilungen an die Reihe kamen, manche Vorführungen auch nur den Epopten vorbehalten blieben[4]). Daſs zur Einweihung in die groſsen Mysterien Keiner gelangen konnte, der nicht zuvor in die kleinen eingeweiht war, haben wir oben (S. 393) gesehen. Zwischen beiden war ein halbjähriger Zwischenraum, aber bei der dann erfolgenden Einweihung in die groſsen Mysterien gelangte man noch nicht so-

---

einem dumpfen Klange begleitet wurde, den der Hierophant durch Anschlagen an ein Schallgefäſs hervorbrachte. Auch die Andeutung des Isokrates Paneg. 28 von den nur den Mysten bekannten Wohlthaten, die Demeter in Eleusis genoſs, darf man hierher ziehn. Darstellungen der Rückkunft (ἄνοδος) der Persephone wurden übrigens auch sonst geboten, wie z. B. in den Koragien von Mantineia nach Lebas-Foucart *Inscr. d. Pelop.* n. 352[h] Z. 19ff. Darum ist es nicht angängig, Vasenbilder mit der Anodos ohne näheren Anhalt auf die eleusinischen Mysterien zu beziehen.

1) Foucart a. d. S. 387 a. O. p. 48f.

2) Katapl. 22.

3) Aristoph. Frö. 273ff. Aristeid. Eleus. S. 415. Plutarch de anima 2 (bei Stobai. Anth. CXX 28). de prof. in virt. 10. Dion Chrysost. XII 33.

4) So die heilige Aehre, ὁ ἐν σιωπῇ τεθερισμένος στάχυς, nach Hippol. refut. haer. V 8 τὸ τελειότατον ἐποπτικὸν μυστήριον.

gleich zur Epoptie, sondern mufste wenigstens noch ein Jahr warten[1]), 395 und so ist es klar, dafs Manche, besonders Fremde, die nicht die wiederholte Reise nach Athen machen konnten, gar nicht zur Epoptie gelangten. Ob aus andern Gründen die Zulassung zu dieser versagt oder aufgeschoben werden konnte, müssen wir unentschieden lassen. Dafs die Einweihung auch Sklaven gewährt wurde, ist ebenfalls schon oben bemerkt. Dafs Frauen nicht ausgeschlossen waren, versteht sich danach von selbst; dafs aber auch Unerwachsene schon eingeweiht wurden, ergiebt sich theils aus andern Zeugnissen[2]), theils aus der Erwähnung des sogenannten Knaben vom Herde (παῖς ἀφ' ἑστίας), von dem wir freilich weiter Nichts erfahren, als dafs er für die sämmtlichen Mysten, um die Huld der Götter zu erbitten, gewisse heilige Gebräuche zu verrichten hatte[3]). Unter den Athenern gab es wohl wenige, die nicht, und Manche in jungen Jahren, eingeweiht waren. Die es aber früher versäumt hatten, liefsen sich dann wohl noch in höherem Alter einweihen, um sich der Segnungen zu versichern, auf welche die Eingeweihten auch nach dem Tode zu hoffen haben sollten[4]).

Und hiermit kommen wir auf den Punkt, um defswillen vorzugsweise die Mysterien, und zwar nicht blofs von Ungebildeten und Abergläubigen, sondern auch von Verständigen gerühmt worden sind. Sie sollen die Hoffnung auf ein jenseitiges Dasein gestärkt, ein bevorzugtes Loos nach dem Tode verheifsen, und dadurch Trost in den Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens gewährt haben. In diesem Sinne sprechen 396 sich Viele über sie aus[5]), so dafs wir nicht berechtigt sind daran zu

---

1) Plutarch Demetr. 26 ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες, wo ἀπὸ τῶν μεγάλων die erste Einweihung in die grofsen Mysterien meint (vgl. ἅμα τὴν ἐποπτείαν — προσεπιλαβόντος), also nicht mit Casaubonus in ἀπὸ τῶν μικρῶν geändert werden darf. Seneca quaest. nat. VII 31. Von einer zweiten Weihe an den kleinen Mysterien, wie sie Mommsen S. 27. 412 als dritte Stufe annimmt, wissen unsere Quellen nichts.

2) Apollodor bei Donatus zu Terent. Phorm. I 1, 15.

3) Porphyr. de abstin. IV 5. Auf diesen ist auch zu beziehen Isaios bei Harpokr. u. ἀφ' ἑστίας und Lex. Seguer. S. 204, 20 ἀφ' ἑστίας μυηθείς· ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς. Von Statuen, die in der Kaiserzeit solchen Knaben oder Mädchen von ihren Aeltern mit staatlicher Genehmigung errichtet wurden, wissen wir durch ihre erhaltenen Aufschriften. Unter ἑστία ist aber nicht mit Böckh zu C. I. G. I p. 445 f. der Opferherd der eleusinischen Göttinnen, sondern der Staatsherd im Prytaneion zu verstehen. So hat schon Lobeck *Aglaoph.* p. 1290 vermuthet mit Zustimmung von R. Schöll *Hermes* VI S. 16.

4) Vgl. Aristoph. Frie. 375.

5) Einige Hauptstellen sind ausser Hom. H. a. Dem. Pindar bei Klem. Strom. III S. 518 (Fr. 137 Bgk). Sophokles bei Plutarch de aud. poet. 4 (Fr. 753 N.). Isokr.

zweifeln, sondern nur uns nach einer Erklärung umzusehen haben, wobei freilich über Vermuthungen von gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit nicht hinaus zu kommen ist. Man hat auf die weitumfassende Bedeutung und Wirksamkeit der chthonischen Gottheiten und vor allen der in den Mysterien gefeierten Demeter und Persephone hingewiesen, die gleichmäfsig in der Oberwelt und in der Unterwelt walten und aus den Tiefen der Erde eine Fülle des Lebens senden, und das Leben nur zurücknehmen, um es immer wieder aufs Neue hervorgehen zu lassen. Wie darum in den Naturgebieten, denen sie zunächst vorstehn, aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehe, wie sie selber, nach der heiligen Sage, wenn auch gestorben, dennoch ewig lebend seien, so sei es als eine berechtigte Erwartung erschienen, dafs sie auch des Menschen Leben durch den Tod nicht vernichtet werden lassen, sondern, wie sie es in dieser Welt genährt und gepflegt haben, so es auch in jener Welt erhalten. Aber mögen solche Gedanken auch von späteren Denkern dem Mysteriendienste untergelegt worden sein, als ursprüngliche und allgemeine Auffassung seiner Bedeutung zu gelten haben sie keinen Anspruch und würden am wenigsten zur Begründung der Hoffnungen auf ein seliges Fortleben ausreichen, das ausschliefslich den Geweihten vorbehalten sei. Eher liefsen sich solche Hoffnungen an die Anschauung des mystischen Dramas knüpfen, in dem die erst leiden- und dann freudenvollen Erlebnisse der Gottheiten der Mystengemeinde vorgeführt wurden. Aber um zu dem zuversichtlichen Glauben an ein beglücktes Dasein nach dem Tode zu berechtigen, wie er uns in den Aeufserungen eines Pindar und Sophokles entgegentritt, mufsten zu jenen symbolischen Darstellungen ganz ausdrückliche Zu- 397 sagen in rituellen Formeln hinzutreten, mit denen der Hierophant den Gläubigen den tieferen Sinn der Vorführungen erschlofs[1]). Ob freilich damit auch bestimmte Anweisungen verbunden waren[2]) über die Art, wie sie in der Unterwelt sich zu verhalten, über den Weg, den sie dort einzuschlagen hätten, wie wir sie aus den orphischen Weihen kennen gelernt haben (S. 381), das bleibt zweifelhaft. Sicher

---

Panegyr. 28. Diodor V 48. Krinagoras Anth. Pal. XI 42. Cic. de legg. II 14, 36. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 69 ff.

1) So schon Welcker *Götterl.* II S. 523. Das werden die ἀπόρρητα sein, die vor Ungeweihten gesprochen zu haben dem Andokides ebenso zu schwerem Vorwurfe gemacht wurde, wie das ἐπιδεικνύναι τὰ ἱερά, (Lysias) g. Andok. 50. Vgl. Sopater Rhet. VIII S. 123 Walz.

2) So Foucart *recherches* p. 66 ff.

aber ist, dafs keinesfalls dogmatische Belehrungen irgend welcher Art in Eleusis ertheilt worden sind[1]), und ebensowenig darf den dortigen Weihen ein förderlicher Einflufs auf die Sittlichkeit ihrer Theilnehmer beigemessen werden, wie er nicht selten für sie in Anspruch genommen worden ist. Im Gegentheil hören wir, dafs nicht wenige eben darum sich gegen die Mysterien gleichgültig oder ablehnend verhielten, weil sie sahen, dafs die Eingeweihten sich nur durch thörichtes Vertrauen auf die Kraft der Weihe, nicht aber durch besseres sittliches Verhalten von den Nichteingeweihten unterschieden[2]). Der grofse Haufe betrachtete sie eben als ein Gnadenmittel in ähnlicher Weise, wie wohl auch heutzutage die Gnadenmittel der Kirche von Manchen betrachtet werden. Man meinte durch die Erfüllung der vorgeschriebenen Aeufserlichkeiten sich einen Anspruch, durch die Einweihung gleichsam eine Gewährleistung des göttlichen Wohlwollens verschafft zu haben, ohne sonderlich an die inneren Bedingungen zu denken. Auch war die Beschaffenheit der Symbole, welche vorgezeigt, der Mythen, welche vorgetragen oder dargestellt wurden, in der That nicht von der Art, dafs man sie als würdige und entsprechende Einkleidung höherer religiöser 398 Ideen hätte schätzen können. Es waren zu grobsinnliche Bilder, zu sehr an die niederen Triebe erinnernde Scenen, als dafs nicht die rohe Menge sich statt an den idealen Kern, vielmehr an die materielle Hülle gehalten hätte. Auch manchem Denkenden schien, was in den Mysterien gezeigt und vorgetragen wurde, nicht sowohl eine sinnbildliche Darstellung der religiösen Ideen, als eine fabelhaft ausgeschmückte und entstellte Geschichte von vergötterten Menschen der Vorzeit zu sein, so dafs auch die euhemeristische Mythendeutung auf sie Anwendung litt, wie es unverkennbar aus einer Aeufserung Ciceros[3]) und noch deutlicher aus vielen Stellen der christlichen Apologeten hervorgeht.

---

1) Das ist durch Lobecks Aglaophamus nicht nur für die vorchristliche Zeit unwiderleglich erwiesen. Mit Unrecht sind für die Zeit des ausgehenden Heidenthums Lehrvorträge, die eine Entwicklung der Allegorie geboten hätten, aus Theodoret Therap. S. 49 Gaisf. gefolgert worden, vgl. dagegen Foucart a. a. O. p. 39.

2) Bezeichnend ist das dem Diogenes in den Mund gelegte Wort τί λέγεις; κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμινώνδας ὅτι μεμύηται; Plutarch de aud. poet. S. 21 F mit den Parallelstellen in Wyttenbachs Anm. Aehnlich Lukian Demon. 11. Ueber Platon s. Hermann *Gesch. u. Syst. d. plat. Philos.* S. 302.

3) Tuscul. I 13, 28 *quaere, quorum demonstrentur sepulcira in Graecia; reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur in mysteriis.* Dafs hiermit die eleusinischen gemeint sind, ist unzweifelhaft.

Es kann übrigens keinem Zweifel unterliegen, dafs die eleusinischen Mysterien ebensowenig wie irgend welche andere menschliche Institutionen immer unverändert dieselben geblieben sind. Nachdem Anfangs ein einfacherer Mythenkreis in kunstloser Darstellung den Mysten vorgeführt worden, wurden allmählich mehr und mehr neue, aber verwandte Elemente hineingemischt, namentlich Iakchos in die Gemeinschaft der eleusinischon Gottheiten aufgenommen, seine Geburt, seine Thaten, sein Tod und sein Wiederaufleben ebenfalls zum Inhalt der Gesänge und Darstellungen gemacht[1]). Aber weder durch diese noch durch sonstige Erweiterung des eleusinischen Götterkreises[2]) konnte das Wesen und die Bedeutung der Mysterien verändert werden und unerweislich bleibt die von Vielen getheilte Annahme, dafs ihnen erst durch das Eindringen der orphischen Theologie erhöhte Weihe verliehen worden sei[3]). Bald mögen auch die nachahmenden Darstellungen der heiligen Geschichten an künstlerischer Form gewonnen haben, indem die Kunst, die auf der Schaubühne in Athen Scenerie und Maschinerie zu einem hohen Grade von Vollkommenheit erhob, auch den eleusinischen Mysterien ihre Dienste leistete[4]). Ob und inwieweit in der Kaiserzeit, als das Mysterienwesen neuen Aufschwung nahm, auch die Eleusinien Umbildungen erfahren haben, läfst sich nicht bestimmen. Immerhin ist denkbar, dafs Angaben christlicher Schriftsteller aus ihnen zu erklären sind[5]).

1) Vgl. Cicero de nat. deor. II 24, 62. Nach O. Kern (s. Anm. 3) stammt die Bedeutung des Iakchoscults erst von der bei Herodot VIII 65 berichteten Vision vor der Schlacht bei Salamis. Aber der Bericht setzt doch den Iakchoszug der feiernden Menge als in voller Uebung stehend voraus.

2) Nach dem S. 389 erwähnten Volksbeschlufs sollten die nach Eleusis geweihten ἀπαρχαί auch zu Opfern für Triptolemos, den Gott und die Göttin und Eubulos verwendet werden. In dem ungenannten Götterpaar, dessen Cult wie der des Eubuleus bis in die Kaiserzeit nachweisbar ist, erkennt man Pluton und Persephone, was für den Gott das von Heberdey (*Festschrift für Benndorf* S. 111 ff.) hergestellte Weihrelief des Lakrateides erweist. Die Spuren alten Cultus des Pluton in Eleusis stellt Foucart *Bull. d. corr. Hell.* VII p. 387 ff. zusammen, der aber im Banne seiner Hypothese vom ägyptischen Ursprung der Mysterien jenes Götterpaar als die ursprünglichen eleusinischen Gottheiten ansieht und mit Osiris und Isis identificirt.

3) Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 285 f. Kern *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XVII S. 138 ff.

4) Es wird angegeben, dafs die eleusinische Priesterschaft sich das durch Aischylos eingeführte tragische Costüm zum Muster genommen habe, Athenai. I 39 S. 21 E. Eher wäre das Verhältnifs umzukehren, vgl. Plutarch Arist. 5, wenn der Angabe nicht blofs eine gewisse Aehnlichkeit beider Trachten zu Grunde liegt.

5) Vgl. Jahn *Hermes* III S. 327.

399 Den Beschlufs der Mysterienfeier machte ein Ritus von symbolischer Bedeutung: es wurden zwei thönerne Gefäfse (πλημοχόαι) von kreiselförmiger Gestalt angefüllt, und eines davon nach Osten, das andere nach Westen, unter Aussprechen mystischer Formeln ausgegossen[1]). Womit sie angefüllt wurden, wird ebensowenig angegeben, als was dabei gesprochen wurde, so dafs es Jedem frei bleibt, hierüber sowie über den Sinn des Ritus Vermuthungen aufzustellen[2]).

Ein Jahr um das andere schlossen sich an die Mysterienfeier Wettkämpfe, von denen vorzugsweise der Name Eleusinien gebraucht wird, der in weiterem Wortsinn das ganze Fest umfafst[3]); auch sie wurden zu Ehren der Demeter und Kore begangen und der Siegespreis bestand in Gerste vom rarischen Feld (S. 397). Der Agon galt für einen der ältesten in Griechenland und setzte sich wenigstens im vierten Jahrhundert nicht nur aus gymnischen Kämpfen verschiedener Art und Pferderennen zusammen, sondern auch aus musischen Wettstreiten und einem nicht näher bekannten, der als der altübliche (πάτριος ἀγών) bezeichnet wird. Ursprünglich wurden diese Wettspiele wohl nur in jedem vierten Olympiadenjahre gefeiert und auch nach der Einführung eines zweiten Festspiels im zweiten Jahre[4]) verblieb jenen die glänzendere Ausstattung, weshalb sie die grofsen Eleusinien heifsen[5]).

400 Nachdem die Mysten in die Stadt zurückgekehrt waren, was schwerlich in festlicher Procession geschah[6]), stattete der Basileus vor den Prytanen des Raths einen Bericht über die Feier ab, dieser aber versammelte sich an dem auf das Fest folgenden Tage in dem städtischen Eleusinion, um, wenn irgend etwas vorgekommen war, worüber ihm die Competenz zustand, einen Beschlufs darüber zu fassen[7]). Waren es

---

1) Athenai. XI 93 S. 496.

2) Das berühmte κὸγξ ὄμπαξ, was man früher für semitisch, später für sanskrit erklärte, hat Lobeck p. 775 ff. auf seinen wahren Werth zurückgeführt.

3) Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 535 ff., der auch gegen Foucart *grands mystères* p. 143 ff. Recht behält.

4) Erwähnt nur in der Rechnungsurkunde C. I. A. IV 2 n. 834^{b} II Z. 46, unserer Hauptquelle für den Agon, während der Penteteris auch Arist. St. d. Ath. 54, 7 und sonst Erwähnung geschieht.

5) C. I. A. IV 2 n. 617^{b} Z. 25. III n. 663.

6) Der Festzug am 19. Boedromion galt der Rückführung der eleusinischen ἱερά, nicht dem Iakchosbild. Richtig so Pfuhl *de Atheniensium pompis sacris* (Berl. 1900) p. 42 f.

7) Andokid. v. d. Myst. 111 ff.

Sachen, die sich auf die geheime Feier bezogen, so mufsten natürlich alle uneingeweihten Rathsglieder von der Sitzung ausgeschlossen werden, ebenso wie es bei den heliastischen Gerichten der Fall war, wenn hier derartige Sachen zu verhandeln waren[1]).

Inschriften aus späterer Zeit nennen auch einen heiligen Rath, ἱερὰ γερουσία, der aus den vornehmsten Mitgliedern der eleusinischen Priesterschaft bestanden haben mag[2]). Aus früherer Zeit wird dieser nicht erwähnt, wohl aber ist bezeugt, dafs die Eumolpiden eine gewisse richterliche Competenz über Frevel gegen die Mysterien hatten[3]), und dafs die aus ihnen entnommenen Exegeten über Fragen des heiligen Rechs nach ungeschriebenen Satzungen entschieden und Bescheide ertheilten[4]).

Das Ansehn der eleusinischen Mysterien erhielt sich lange Zeit. Auch unter den Römern verschmähten es die Vornehmsten nicht, sich einweihen zu lassen, und wir wissen dies u. A. von den Kaisern Octavian, Hadrian und Mark Aurel[5]). Die Inschriften, welche der ἱερὰ γερουσία erwähnen, sind wenig jünger als Commodus, und dessen Zeit gehört die panegyrische Rede des Aristeides über die Eleusinien an[6]). Als der christliche Kaiser Valentinian alle Nachtfeiern verbot, wurden zwar auf Verwendung des Proconsul von Achaia Praetextatus die Eleusinien von dem Verbote ausgenommen[7]), und einige Zeit nachher, als das Ge- 401 schlecht der Eumolpiden ausgestorben war, wurde ein Oberpriester des Mithrascultus aus Thespiai zum Hierophantenamte berufen. Aber noch vor Ende des vierten Jahrhunderts hat die Zerstörung des Heiligthums durch Alarich der Feier ein Ende bereitet[8]).

Dafs es eleusinische Mysterien auch anderswo als in Eleusis gegeben habe, ist schon oben (S. 387) bemerkt worden. Von den drei dort genannten sollte die phleiasischen ein Bruder des eleusinischen Keleos, Namens Dysaules, der von Ion vertrieben nach Phleius gekom-

1) Andok. a. R. 28. 31. Pollux VIII 123.

2) C. I. A. III n. 702. 1062.

3) Demosth. g. Androt. 27 mit *Att. Proc.*[2] S. 131 f.

4) Bd. I S. 468.

5) S. Lobeck *Aglaoph.* p. 37 f. Foucart *Rev. d. phil.* XVII p. 197 ff. Eine in elegischen Versen abgefafste Inschrift der Hierophantin, die sich rühmt den Hadrian eingeweiht zu haben, s. im C. I. A. III n. 900 und ähnliche Inschriften über Mark Aurel *Bull. de corr. Hell.* XIX p. 119 ff.

6) Vgl. Philios *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXI S. 242 ff.

7) Zosim. IV 3 S. 176 Bonn.

8) Eunap. Leb. d. Soph. S. 52 f. Boiss. Vgl. Rohde *Psyche* II[2] S. 498 f.

men sei, nach dem Muster der eleusinischen Feier eingerichtet haben[1]), eine Sage, der immerhin eine geschichtliche Thatsache zu Grunde liegen mag. In Messenien hatten die Mysterien schon vor der Eroberung des Landes durch die Spartaner bestanden, und sollten ebenfalls bereits in frühester Zeit von Attika aus hierher gebracht sein[2]). Späterhin, nach Wiederherstellung des messenischen Staates durch Epameinondas, wurden sie durch den Athener Methapos erneuert[3]). Um dieselbe Zeit wurden in dem damals gegründeten Megalopolis Mysterien nach dem Muster der Eleusinien eingerichtet. Den Beinamen Eleusinia führte Demeter an mehreren Orten, in Lakonien, Arkadien, Boiotien[4]), und, wie der Monatsname Eleusinios beweist, auf der Insel Thera und zu Olus auf Kreta[5]). Dafs er von der attischen Stadt herzuleiten sei, darf man nicht annehmen. Vielmehr deutet der Name wohl auf die Ankunft der Göttin, und ist der Stadt Eleusis in Attika sowie der gleichnamigen, nachher untergegangenen in Boiotien am Kopaissee[6]), nur wegen des Cultus gegeben worden. Dafs aber der Cult der Demeter Eleusinia überall ein Geheimcult gewesen sei, ist nicht anzunehmen[7]). Wohl aber gab es Mysterien der Demeter zu Lerna in Argolis, von denen es nicht zu bezweifeln ist, dafs sie mit den eleusinischen zusammenhingen[8]), obgleich jener Beiname der Göttin hier nicht ausdrücklich bezeugt ist. Aber 402 zu Pheneos in Arkadien feierte man Mysterien der Demeter Eleusinia, und zwar legte man ihre Stiftung einem Urenkel des Eumolpos Namens Naos bei, der einem schon früher hier bestandenen Cult der Demeter diese Erweiterung gegeben habe[9]). Das Fest der gröfseren Weihe, worunter wohl die eigentlichen Mysterien im Gegensatz gegen eine kleinere Vorweihe zu verstehen, wurde ein Jahr ums andere begangen.

---

1) Pausan. II 14, 2.

2) S. jedoch oben S. 388 A. 5.

3) Pausan. IV 1, 5 ff. 26, 6. Auf diese erneuerten Mysterien bezieht sich die schon öfter erwähnte Inschrift von Andania, die Sauppe *Abh. d. Gött. Ges. d. W.* VIII S. 217 ff. gründlich erläutert hat. Mit Recht erklärt sich dieser ebenso wie Bergk *Jahrb. f. Philol.* LXXIX S. 192 gegen Welckers Ansicht, dafs Methapos älter, etwa ein Zeitgenosse des Onomakritos gewesen. Doch vgl. Kern *Hermes* XXV S. 12.

4) Pausan. III 20, 5. VIII 25, 2. 29, 5. IX 4, 3. Plutarch Arist. 11. Auf einer alten lakonischen Inschrift wird der Wettkämpfe der Eleuhynien gedacht, I. G. ant. n. 79.

5) C. I. G. n. 2448 II 8. III 4. 2554.

6) Strab. IX S. 407.

7) Vgl. oben S. 388 über den kretischen Cult.

8) Vgl. Preller *Demeter und Pers.* S. 211.

9) Pausan. VIII 15, 1 ff.

Aus einem neben dem Tempel der Eleusinia befindlichen Behältnifs, welches aus zwei genau auf einander passenden Steinplatten bestand und daher πέτρωμα hiefs, nahmen die Priester heilige Schriften, lasen daraus den Mysten vor, und verschlossen sie dann wieder. Auch eine Maske der Demeter Kidaria war dort, welche bei der Feier ein Priester vornahm, dann mit Ruthen oder Stäben auf die Erde schlug und dabei die Unterirdischen anrief. Zu Thelpusa, ebenfalls in Arkadien, lautete die heilige Geschichte[1]), dafs Demeter, um sich dem verfolgenden Poseidon zu entziehen, die Gestalt einer Stute angenommen habe, dennoch aber von dem Gott, der sich in einen Hengst verwandelt, bewältigt worden sei, und von ihm das Rofs Arion und eine Tochter geboren habe, deren Name nur den Eingeweihten genannt werden durfte.

Sonstige Geheimculte, wie der Demeter, so auch anderer Götter, gab es noch viele; ja in allen jenen Tempeln, welche nur von den Priestern, und auch von diesen nur zu bestimmten Zeiten betreten werden durften, wurden dann geheime Culthandlungen verrichtet. Von diesen haben wir weiter nichts zu sagen. Aber auch von jener andern Gattung, die nur von einem Theile des Volkes, z. B. nur von Weibern mit Ausschlufs der Männer, oder von Männern mit Ausschlufs der Weiber begangen wurden, und die auch Geheimculte waren, indem nicht nur die Theilnahme an ihnen, sondern auch die Kunde der heiligen Gebräuche den Unberechtigten vorenthalten wurde, reden wir schicklicher in einem der folgenden Abschnitte, im Zusammenhange mit andern Festen, und beschränken uns jetzt nur auf diejenigen, zu welchen, wie zu den Eleusinien, eine an gewisse Bedingungen geknüpfte förmliche Einweihung gehörte, diese aber auch Keinem, der jene Bedingungen erfüllte, versagt ward. Als Mysterien dieser Gattung kennen wir in der classischen Zeit Griechenlands aufser den oben besprochenen der Demeter nur noch

Die samothrakischen Mysterien. 403

Herodot, der älteste der vorhandenen Schriftsteller, der ihrer nähere Erwähnung thut, nennt sie Orgien der Kabeiren[2]); wer aber die Kabeiren eigentlich seien, darüber finden wir bei den Alten die allerverschiedensten und durch keine Auslegungskünste mit einander zu vereinigen-

1) Pausan. VIII 25, 5ff.

2) II 51 ὅστις τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσιν παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν. Aegyptische Kabeiren nennt Herod. III 37.

den Angaben. Pindar[1]) führt unter denen, die als Stammväter des Menschengeschlechtes in verschiedenen Ländern angesehen würden, neben den kretischen Kureten, den phrygischen Korybanten, dem arkadischen erdgebornen Pelasgos, dem eleusinischen Dianlos (Dysaules), dem phlegraiischen Giganten Alkyoneus, dem boiotischen Alalkomeneus, dem libyschen Iarbas und den in Aegypten aus dem Nilschlamm erwachsenen Menschen auch den von Lemnos geborenen Kabeiros, den Vater eines schönen Sohns, mit seinen geheimen Weihen (καλλίπαιδα Κάβιρον ἀρρήτων ὀργίων) auf; und aus dieser Zusammenstellung scheint hervorzugehn, daſs dem Dichter dieser lemnische Kabeiros keineswegs als ein Gott und Schöpfer des Menschengeschlechtes, sondern als ein Urmensch erschienen sei, Stammvater des gegenwärtigen Geschlechtes, so sehr dies auch im Lauf der Zeit entartet und seinem Ahnen unähnlich geworden sein möge. Diese Ansicht finden wir indessen nur bei Pindar, dem ältesten übrigens unter allen Zeugen, welche wir abhören können. Spätere haben ebenfalls die Kabeiren mit den Kureten und Korybanten zusammengestellt, aber sie nicht als Menschen, ebensowenig aber auch als Götter angesehen, sondern als dämonische Mittelwesen im Dienste und Gefolge höherer Gottheiten[2]). Dieser Ansicht gemäſs galten denn auch die Mysterien der Kabeiren nicht als eine Feier zu Ehren der Kabeiren, sondern vielmehr als eine von den Kabeiren eingesetzte Stiftung zur Verehrung derjenigen oberen Götter, denen sie selbst als untergeordnete Diener und Gehülfen angehörten[3]). Andere dagegen, und zwar die meisten, erklärten die Kabeiren selbst für die Götter, die in den Mysterien gefeiert würden; aber was für Götter sie eigentlich wären, wieviele ihrer wären, welchen Göttern der Volks- 404 religion sie entsprächen, darüber wichen wieder die Ansichten unendlich weit von einander ab. Der wesentliche Grund dieser Differenzen liegt jedenfalls darin, daſs die Auffassung der Kabeiren an ihren verschiedenen Cultstätten durch die Beziehungen, in die sie zu andern dort heimischen Gottheiten traten, vielfach beeinfluſst und verändert wurde. Die im späteren Alterthum aber gemachten Versuche zur Ausgleichung der abweichenden Ansichten konnten hier wie in ähnlichen Fällen nur dazu führen die Verwirrung vielmehr zu vergröſsern, als sie zu heben.

1) In einem bei Hippolyt refut. haer. V S. 96 Mill. erhaltenen Fragmente, das Schneidewin *Philol.* I S. 420ff. im Wesentlichen hergestellt und zuerst als dem Pindar gehörig erkannt hat.

2) Strab. X S. 466. 470. 472.

3) Vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 1246.

So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, bei neueren Forschern die allerverschiedensten Meinungen über die Kabeiren und ihre Mysterien zu finden, deren jede sich auf eine oder die andere der bei den Alten vorkommenden Angaben stützt. Auch die neueren Ausgrabungen auf dem Boden des alten Heiligthums in Samothrake[1]) haben nur wenig Aufklärung über das Wesen des dort gepflegten Dienstes gebracht. Ertragreicher ist die Aufdeckung eines anderen Kabeirenheiligthums in der Nähe von Theben geworden[2]), wenn auch an eine Beeinflussung des samothrakischen Cults durch den thebanischen schwerlich zu denken ist.

Bei der unleugbaren Thatsache, dafs in früheren Zeiten Phöniker sich an den Küsten und auf den Inseln des aigaiischen Meeres in mehr oder minder bedeutenden Niederlassungen angesiedelt haben, und bei den unzweideutigen Spuren phönikischer Culte, die von ihnen dort angepflanzt sind, kann man unmöglich es als zufällig betrachten, dafs der Name der Kabeiren sich aus dem Griechischen gar nicht oder nur gewaltsamer Weise, leicht und ungezwungen aber aus dem Semitischen erklären läfst. Denn Kabirim bedeutet die Grofsen oder die Mächtigen und dieselbe Bedeutung des Namens der Kabeiren wird nicht nur von mehreren Alten anerkannt[3]), sondern jetzt auch durch die in Samothrake und andern Inseln gefundenen Urkunden bestätigt, auf denen μεγάλοι θεοί als der officielle Name der Kabeiren erscheint. Mit dem phönikischen Ursprung des Cultes in Einklang steht auch der wohl bezeugte Umstand, dafs die samothrakischen Götter vorzugsweise als mächtige Beschützer gegen die Gefahren der Seefahrt galten[4]). Ob freilich ihr Cult, wie man angenommen hat, von den Phönikern schon zurückgelassen wurde, als sie vor griechischen Ansiedlern weichen mufsten, und eben darum, weil er nur von einer geringen Anzahl von Gläubigen bewahrt wurde, sich in die Verborgenheit zurückzog, oder erst später in Samothrake, wie auf andern Inseln und Küsten sich einbürgerte und vielleicht erst dann zum Mysteriendienst wurde, als er mit dem Dienst der Demeter in Verbindung getreten war, läfst sich nicht entscheiden[5]). Ursprüng-

1) Conze *archäologische Untersuchungen auf Samothrake* (Wien 1875 und 1880).

2) Darüber die vorläufigen Berichte *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XIII. XV.

3) Dionys Röm. Arch. I 69. Diodor IV 49. Varro de l. l. V 58. Macrob. Sat. III 4, 9.

4) Vgl. die Belege bei Bloch in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 2532.

5) Auf chthonischen Cult weist die Opfergrube, die in dem ältesten kleinen Tempel sich gefunden hat, vgl. Rubensohn a. d. S. 398 A. 5 a. O. S. 131 f.

lich war es eine Zweizahl männlicher Gottheiten, die als Kabeiren verehrt wurden, die eine älter, die andere jünger, als παῖς, gedacht. Ihnen gesellte sich dann ein Paar von Göttinnen zu; als Cultnamen der so gebildeten Vierzahl nennen Gewährsmänner der hellenistischen Zeit Axieros, Axiokersa, Axiokersos und Kasmilos und fügen die Deutung zu, Axieros sei Demeter, Axiokersa Persephone, Axiokersos Hades, Kasmilos Hermes[1]), während anderwärts der Cult der Kabeiren sich an andre Landesgötter anlehnt.

405 Von den Aeufserlichkeiten der samothrakischen Mysterien erfahren wir noch weniger als von denen der eleusinischen. Dafs auch hier der Einweihung sorgfältige Reinigungen vorhergehen mufsten, versteht sich von selbst. Es wird uns speciell berichtet, dafs der Priester, der die Reinigung der mit Blutschuld Befleckten vollzog, Κόης oder Κοίης genannt wurde, ein Name, der vermuthen läfst, dafs zu der Reinigung Feuer und Räucherungen gebraucht wurden[2]). Auch scheint es, dafs den Einzuweihenden eine Art von Beichte oder Sündenbekenntnifs abgefordert worden sei. Denn es wird erzählt[3]), dafs ein Spartaner, welcher eingeweiht zu werden begehrte, von dem Priester aufgefordert sei ihm zu sagen, was er Schlimmstes in seinem Leben begangen, er habe dies aber abgelehnt, weil wenn er etwas der Art 406 gethan, die Götter selber es wissen müfsten. Wir erfahren ferner, dafs nicht blofs Erwachsene, Männer und Weiber, sondern auch Kinder eingeweiht wurden[4]), und dafs die Eingeweihten eine purpurfarbene Binde erhielten, die sie um den Leib legten, und die als ein Schutzmittel in Gefahren, namentlich zur See, angesehen wurde[5]). Auch von eisernen Ringen hören wir, die sie trugen[6]). Wie in Eleusis, gab es in Samothrake verschiedene Grade der Weihung, da auf den inschriftlich erhaltenen Listen der Mysten ein Theil als ἐπόπται sich absondert[7]). Und hier wie dort scheinen zu den gesprochenen und gesungenen Worten symbolische Darstellungen hinzugetreten zu sein[8]). Der Ruf

1) Schol. Laur. zu Apoll. Rhod. I 917.
2) Hesych. u. Κόης. Vgl. Lobeck p. 1290.
3) Plutarch Apophth. Lak. Antalkid. n. 1. Aehnlich Lysand. n. 10.
4) Donat zu Terent. Phorm. I 1, 15.
5) Schol. Apoll. Rh. a. a. O.
6) Lucret. VI 1044. Plin. H. N. XXXIII 6, 23.
7) C. I. G. n. 2157. *Rev. d. ét. gr.* V p. 201. *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* XVIII S. 365. 367. 375.
8) Vgl. Galen d. usu part. VII 14 mit Lobeck *Aglaoph.* p. 1288 und über Culttänze der Mysten Rubensohn S. 133.

von der Kraft der Weihen war schon im fünften Jahrhundert so verbreitet, dafs nach Aristophanes[1]), wer sie genossen, von der Anrufung ihrer Götter Errettung aus aller Noth erhoffen darf. Aber ihre eigentliche Blüthezeit feierten die samothrakischen Mysterien in der Periode der Diadochen, wo Fürsten und Private durch Bauten und Weihgeschenke ihrer Verehrung Ausdruck gaben, vor allen Arsinoe, die Gemahlin der Könige Lysimachos und Ptolemaios II, die selbst vorübergehend eine Zufluchtstätte in dem Heiligthum gefunden hatte, wie nach ihr Perseus von Makedonien u. A. Auch unter der römischen Herrschaft erhielt sich sein Glanz bis in späte Zeit herab.

Es gab übrigens Mysterien der Kabeiren auch anderswo als auf Samothrake. Besonders auf den benachbarten Lemnos und Imbros und auf anderen Inseln des aigaiischen Meeres wurde ihr Dienst gepflegt, auf jenen beiden wie auf Delos nach ausdrücklicher Angabe in der Form von Mysterien[2]). Auf dem Festland ist uns jetzt besonders der boiotische Kabeircult durch die bereits erwähnte Aufdeckung seines Heiligthums kenntlich geworden. Schon durch Pausanias wufsten wir, dafs unweit Theben ein Hain der Demeter Kabeiria und Kore war, welchen nur die Eingeweihten betreten durften, und sieben Stadien davon ein Tempel der Kabeiren, und dafs die thebanische Sage die Stiftung dieses Cultus in das höchste Alterthum versetzte. Es sollte hier einst ein Stamm sogenannter Kabeiren gewohnt haben; einem Manne dieses Stammes, dem Prometheus, und seinem Sohne Aitnaios hätte Demeter selbst ihren Geheimdienst anvertraut, aber im Epigonenkriege wären die Kabeiren vertrieben und der Dienst eingegangen. Nachher hätte ihn eine Priesterin Pelarge mit ihrem Gatten Isthmiades wiederhergestellt, doch nicht an der alten Stelle. An diese wäre er später von Telondas und andern Ueberresten des Kabeirenstammes zurückversetzt[3]). Nach einem andern Berichte[4]) dagegen wurden die Mysterien der Kabeiren hier erst von jenem Methapos aus Athen eingesetzt, der die eleusinischen Mysterien in Messenien einrichtete, wie oben bemerkt, wohl erst zur Zeit des Epameinondas. Allein das älteste jetzt nachgewiesene Kabeirion ist nicht über das fünfte Jahrhundert hinabzurücken[5]). Charakteristisch aber für den boiotischen Cult ist

1) Frie. 277 f.

2) Cic. d. nat. deor. I 42, 119. *Bull. d. corr. Hell.* VII p. 166. Nach Jamblich Leb. d. Pyth. 28, 151 liefs Pythagoras sich zu Imbros und Delos einweihen.

3) Pausan. IX 25, 5 ff. 4) Paus. IV 1, 7.

5) Vgl. Dörpfeld *Mitth.* XIII S. 88.

das Doppelte, dafs der Kabeir immer in der Einzahl auftritt und in der Bildung des Dionysos erscheint; ihm zur Seite steht (wie in Lemnos) sein παῖς, dem das unter den Weihgeschenken zahlreich vertretene Spielzeug gegolten hat[1]). Fraglich ist das Recht, mit dem manche andere Cultstätten[2]) für die Kabeiren in Anspruch genommen worden sind. Zu Amphissa in Lokris wurde eine geheime Feier der sogenannten Anaktenknaben (Ἀνάκτων παίδων) begangen, welche Einige für die Dioskuren, Andere für Kureten, noch andere, die sich tieferer Einsicht rühmten, für Kabeiren erklärten[3]). Wenn aber auch in Andania neben Demeter und Kore auch μεγάλοι θεοί verehrt werden, so sind damit nicht die Kabeiren, sondern wie anderwärts vielmehr die Dioskuren verstanden[4]).

407

Isismysterien.

Seitdem der Cult der Isis in Griechenland Eingang gefunden hatte, gab es, neben den öffentlichen Feiern ihr zu Ehren, auch Mysterien der Göttin, zu welchen es einer besonderen Einweihung bedurfte. Tempel der Isis werden in ziemlicher Anzahl von Pausanias aufgeführt[5]); die Zeit der Erbauung giebt er von keinem an, gewifs aber entstanden sie alle erst nach der Gründung des Lagidenreiches und den dadurch vervielfachten näheren Beziehungen zwischen Griechenland und Aegypten. In dem Isistempel zu Phleius durfte das Bild der Göttin von Niemand als nur von den Priestern gesehen werden; zu Tithorea in Phokis wurden ihr jährlich zwei Volksfeste, eines im Frühling, das andere im Herbste gefeiert, der Zutritt in das Innere des Tempels aber wurde nur denen gestattet, welche die Göttin selbst durch eine Traumoffenbarung dazu berufen hatte. Natürlich mufsten sie sich deswegen bei den Priestern melden, und diese hatten zu prüfen, ob die Berufung als eine wirklich

1) Vgl. Kern *Hermes* XXV S. 3 ff.

2) Eine Uebersicht bietet Robert zu Preller *Gr. Myth.* I S. 857 ff. und Bloch a. a. O.

3) Pausan. X 38, 7.

4) S. Töpffer *Att. Geneal.* S. 220.

5) In Megara I 41, 3, bei Korinth II 4, 6, zu Phleius II 13, 7, bei Trozen II 32, 6, zu Methana II 34, 1, zu Hermione II 34, 10, zu Boiai in Lakonien III 22, 13, zu Messene IV 32, 6, zu Bura in Achaia VII 25, 9, zu Tithorea in Phokis X 32, 13 ff. Etwas älter mag wenigstens zum Theil der Dienst der Isis auf den Inseln gewesen sein, vgl. das Verzeichnifs der griechischen Cultstätten von Drexler in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 379 ff. Ein attischer Volksbeschlufs aus Ol. 111, 4. 333/2 (C. I. A. II n. 168) zeigt, dafs schon damals in Athen die ägyptischen Metoiken ein ἱερόν der Isis besafsen, vgl. dazu Köhler *Hermes* V S. 352.

von der Göttin herrührende anzuerkennen sei, und die Zulassung erfolgte dann nicht ohne eine förmliche Einweihung, wodurch Einer in die engere Genossenschaft der auserwählten Isisdiener aufgenommen wurde. Denn so grofs auch die Zahl derer sein mochte, die der Göttin durch Gebete und Opfer ihre Verehrung bewiesen, so gab es doch einen geschlossenen Kreis von solchen, die sich ihr ganz besonders ergeben hatten und in näherer Beziehung zu ihr standen, als die übrige Menge, weswegen sie sich auch Ἰσιακοί nannten[1]). Der Aufnahme in diesen engeren Kreis der Religiosen, wie sie bei Apuleius[2]) heifsen, ging zuerst ein Bad voran, zu welchem der Weihepriester und eine Anzahl der 408 Eingeweihten den Neophyten begleiteten. Der Priester badete ihn unter Anrufung der Götter, dann ward er zum Tempel zurückgeführt, und der Priester ertheilte ihm hier aus den heiligen Büchern die Verhaltungsregeln für die Vorbereitungstage. Zehn Tage lang mufste er sich aller Fleischnahrung und des Weines enthalten; am Abend des letzten Tages führte ihn der Weihepriester in das innerste Heiligthum, und hier sah und hörte er dann, was nur den Eingeweihten zu sehen und zu hören vergönnt war. Deswegen hat auch der Gewährsmann, dem wir diese Angaben verdanken, und der selbst im Tempel der Isis zu Korinth eingeweiht war, uns darüber nur soviel verrathen, als er ohne Frevel sagen zu dürfen glaubte, und uns dabei absichtlich in Ungewifsheit gelassen, wieviel davon wahr sei oder nicht. 'Höre', sagt er, 'aber glaube, was davon wahr ist. Ich betrat das Gebiet des Todes, überschritt die Schwelle der Proserpina, wurde durch alle Elemente hindurch geführt. Dann zurückgekehrt sah ich um Mitternacht die Sonne im hellsten Glanze, ich sah Götter der Unterwelt und des Himmels gegenwärtig und betete sie in nächster Nähe an. Hiermit habe ich dir gesagt, was du, obwohl du es gehört hast, doch nicht begreifen darfst. Nun will ich dir berichten, was ich ohne Sünde auch den Uneingeweihten bekannt machen darf'. Dies besteht denn aber auch nur in ziemlich gleichgültigen Aeufserlichkeiten. 'Der Morgen war angebrochen, und nach Vollendung heiliger Gebräuche trat ich hervor mit zwölf linnenen Stolen angethan. Dann mufste ich mitten im Tempel auf eine Bühne steigen, die vor dem Bilde der Göttin errichtet war; mich schmückte ein buntgeblümtes Gewand von Byssos, von meiner Schulter bis zu den Fersen wallte ein prächtiger

1) Plutarch de Is. et Os. 3.

2) Metamorph. XI 16, wo *religiosi* und *profani* unterschieden werden. Jene sind die, *qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati*, c. 17. Aus Apuleius ist auch das Folgende. Vgl. de Jong *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* (Leyden 1900).

Mantel herab, mit Thierbildern in verschiedenen Farben, indischen Drachen, hyperboreischen Greifen. Dieser Mantel hiefs die olympische Stola. In der rechten Hand trug ich eine brennende Fackel, auf dem Haupte eine Krone von Palmen, deren Blätter gleich Strahlen vorstanden. Dann fiel ein Vorhang, und ich wurde der versammelten Menge sichtbar. Darauf folgte ein festliches Mahl, gleichsam zur Geburtsfeier meiner Einweihung, und am dritten Tag wurde mit ähnlicher Festlichkeit und einem frommen Frühmahl das Ganze beschlossen'.

Was nun aber den eigentlichen Inhalt der Isismysterien betrifft, so ist ohne Zweifel anzunehmen, dafs er im Wesentlichen mit dem, was sich von dem Inhalt der Eleusinien errathen läfst, gleichartig gewesen sei, und wie diese vor allem eine selige Unsterblichkeit verhiefs[1]), nur 409 dafs statt der Demeter, der Persephone und des Iakchos die ägyptischen Götter Isis, Osiris und andere gefeiert wurden, die mehr oder weniger mit jenen identificirt, oder als die wahrhafteren und entsprechenderen Darstellungen ihres Wesens angesehen wurden. Isis namentlich war in den Augen ihrer Verehrer die allerumfassendste, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt waltende, über Leben und Tod gebietende, das Schicksal der Menschen lenkende, nach Verdienst lohnende und strafende Gottheit; wer sich aber ihrem Dienste besonders geweiht hatte und unter die engere Genossenschaft ihrer Mysten aufgenommen war, der war dafür auch zur Beobachtung bestimmter asketischer Regeln in Kleidung und Lebensweise verbunden. Die Einweihung, wie sie oben beschrieben ist, konnte offenbar nicht Vielen zu Theil werden, angeblich nur solchen, welche die Göttin selbst erwählt, und dies durch eine Traumoffenbarung sowohl ihnen als dem Priester verkündigt hatte, sicher aber nur solchen, die reich genug waren, um die Kosten der Einweihung zu bestreiten. Denn diese waren nicht gering, und der Eingeweihte mufste sie zahlen. Es wurden also nicht, wie bei den Eleusinien, viele Hunderte zugleich, sondern immer nur Einzelne eingeweiht, wie es auch bei den oben besprochenen Privatmysterien der Orpheotelesten der Fall war, nur dafs diese vorzugsweise für die unteren Volksclassen berechnet und also wohlfeiler waren. Aber auch die orphischen Mysterien hatten anfänglich einen edleren und exclusiveren Charakter gehabt, und waren nur allmählich auf die verächtliche Stufe herabgesunken, auf der wir sie kennen gelernt haben; und ebenso gab es neben jenen Isisweihen, die nur wenigen Erwählten zu Theil

1) Vgl. Burckhardt *Zeit Constantin d. Gr.*[2] S. 195 f.

werden konnten, eine andere Gattung für Jedermann, indem ganz in der Weise der Orpheotelesten und Metragyrten auch Isispriester umherzogen und ihre Reinigungen und Weihungen und was daran hing, Ablaſs und Gottessegen, für ein geringes feil boten. Jene höheren Isismysterien aber, denen sich auch andere ähnliche des Osiris und des Sarapis anschlossen[1]), wurden auch von Gebildeten aus einem gewissen religiösen Bedürfniſs gesucht, welches in den herkömmlichen durch die anthropomorphische Poesie und Kunst allzusehr der tieferen Bedeutung 410 entleerten Culten keine Befriedigung fand, und sich nach sinnvolleren Formen und entsprechenderen Bildern sehnte, unter denen das göttliche Wesen in seiner Einheit und Vielheit vergegenwärtigt würde[2]). Die Mysterien waren der letzte Zufluchtsort der heidnischen Religiosität, in dem sie sich gegen das siegreiche Christenthum zu behaupten suchte.

16. Priester und andere Cultusbeamte.

Man wird unter den Griechen bei dem Charakter ihrer Religion, wie wir ihn geschildert haben, kaum einen eigentlichen abgeschlossenen Priesterstand erwarten dürfen, insofern nämlich damit ein solcher Stand gemeint ist, der sich als bevorzugter Inhaber einer tieferen Kenntniſs von den Göttern und den göttlichen Dingen geltend zu machen weiſs und den speciellen Beruf in Anspruch nimmt, als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern zu dienen. Einer solchen Vermittlung ihren menschenähnlichen und menschenfreundlichen Göttern gegenüber zu bedürfen, können die Griechen kaum geglaubt haben, und ihre ganze Religion war von Hause aus nicht darnach angethan, sich in be-

1) Apulei. XI 27 f. — Daſs auch die Mithrasmysterien in Griechenland wenigstens vereinzelt Eingang gefunden, läſst sich aus der oben S. 409 erwähnten Berufung des Mithraspriesters von Thespiai ersehen. Ueber die Ausbreitung des Mithrasdienstes in andern Theilen des römischen Reiches s. den zusammenfassenden Artikel von Cumont in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 3032 ff.

2) Es gab übrigens auſser den erwähnten Mysterien noch manche unberühmtere, deren Zahl sich im Lauf der Zeit immer vermehrte. Apuleius de mag. 55 rühmt sich *sacrorum pleraque initia in Graecia participavi*, und gleich darauf *multiiuga sacra et plurimos ritus et varias cerimonias studio veri et officio erga deos didici.* In gar keine Mysterien eingeweiht zu sein, konnte schon zu Theophrasts Zeit (s. Char. 25) als ein Zeichen irreligiöser Gesinnung gelten. Von einem älteren Mysteriencult der Despoina zu Lykosura in Arkadien hat sich eine inschriftliche Spur erhalten, Ἐφημ. ἀρχ. 1898 S. 249. Aber wenn Varro, bei Nonius S. 419 Merc., von Mystagogen des Zeus zu Olympia, der Minerva zu Athen redet, so ist der Ausdruck nur in uneigentlichem Sinne verstanden.

stimmte Schranken einer theologischen Doctrin einschliefsen zu lassen. Was von heiligen Satzungen und Traditionen wirklich Gegenstand einer besonderen priesterlichen Wissenschaft war, ward doch immer von der Menge dessen, was als Gemeingut allen gleich erkennbar und erreichbar schien, überwogen, und die Vorstellungen des Volkes von seinen Göttern wurden wesentlich durch die Darstellungen seiner Dichter beeinflufst, die weder selbst Priester waren, noch unter priesterlicher Autorität standen. Auch die Wahrsager und Zeichenschauer, welche den Menschen in einzelnen Fällen den Sinn der Götter offenbarten, ge- 411 hörten nicht dem Priesterstande an[1]). Religiöse Reinigungen und Sühnungen brauchten keineswegs gerade von Priestern vollzogen zu werden, sowenig die einfachen der früheren, als die sorgfältigeren der späteren Zeit. Opfer konnte jeder Hausvater am häuslichen Altar verrichten, ohne dabei der Mitwirkung eines Priesters zu bedürfen, und wie der Hausvater für sich und die Seinigen, so opferten in früheren Zeiten die Könige, später die oberen Magistrate für den Staat, ohne dafs sie deswegen den Priestern zugezählt werden dürften. Aristoteles unterscheidet bestimmt zwischen solchen Opfern, die von Magistraten in Folge des vom Staate ihnen übertragenen Amtes verrichtet werden, und den hieratischen, d. h. denen, die den Priestern zu verrichten zukommt[2]).

Wer waren denn nun eigentlich die Priester und welches war ihre Stellung? Sie waren, wie wir sie schon in der homerischen Zeit kennen gelernt haben[3]), Vorsteher eines Heiligthumes, eines Tempels oder eines Temenos, und ihr Beruf bestand darin, des Dienstes der Götter in diesen Heiligthümern wahrzunehmen. Wer also in einem solchen unter der Obhut von Priestern stehenden Heiligthum eine gottesdienstliche Handlung verrichten wollte, der bedurfte allerdings in der Regel der Mitwirkung der Priester[4]); bei gottesdienstlichen Acten, die anderswo vorgenommen wurden, war sie nicht erforderlich, wodurch indessen nicht ausgeschlossen ist, dafs man sie nicht dennoch auch bei solchen bisweilen

1) Vgl. oben S. 311 ff.

2) Aristot. Polit. VI 5, 11.

3) S. Bd. I S. 37. Vgl. Nägelsbach *Hom. Theol.*[3] S. 189 ff.

4) Vgl. Il. VI 298 ff., wo die troischen Frauen, als sie der Athene einen Peplos darbringen, sich an die Priesterin Theano wenden, die ihnen den Tempel öffnet, der Göttin den Peplos auf den Schofs legt und das Gebet spricht. Dagegen ist im Amphiaraosheiligthum in Oropos der Priester nur für staatliche Opfer unbedingt nöthig, C. I. Gr. sept. n. 235 Z. 28.

in Anspruch genommen hätte[1]). Von andern mit sacralen Functionen beauftragten Beamten unterscheiden sie sich dadurch, daſs, während bei diesen dergleichen Geschäfte, z. B. die Darbringung der Opfer an diese oder jene Gottheit, nur mit ihrem sonstigen Amte aus gewissen Gründen verbundene Obliegenheiten sind, bei ihnen der Dienst der Gottheit, in deren Heiligthum sie angestellt sind, ihr alleiniges Amt ist, und wenn 412 sie daneben auch andere Aemter bekleiden, was allerdings vorkommen kann, so haben doch diese mit ihrem Priesterthum, oder ihr Priesterthum mit diesen nichts zu thun, sondern beide sind von einander ganz unabhängig.

Die Entstehung des Priesterthums in der angegebenen Bedeutung ist freilich nicht geschichtlich nachzuweisen; aber es läſst sich nicht bezweifeln, daſs sie mit der Entstehung der Tempel oder ähnlicher den Göttern geweihter Heiligthümer zusammenfällt. Ein solches Heiligthum ward entweder von einem einzelnen Verehrer der Gottheit gestiftet, und dann war es das Natürlichste, daſs der Stifter auch Priester wurde und des Dienstes der Gottheit wartete, oder es wurde von einer Gemeinde gestiftet, und dann setzte diese Einen aus ihrer Mitte als Priester ein, den sie des Amtes würdig und dazu befähigt erachtete. Oft geschah es auch, daſs ein von einem Einzelnen gestiftetes und also ursprünglich nur zum Privatgottesdienst für ihn und die Seinigen bestimmtes Heiligthum nachher auch bei der Gemeinde ein vorzügliches Ansehn gewann und zum gemeinsamen Heiligthum erhoben wurde, ein Fall, in dem dann in der Regel das Priesterthum den alten Inhabern verbleiben muſste. Oder es kam vor, daſs die Gemeinde einen Privatcult, auch wenn er nicht in einem eigens dafür errichteten Heiligthum, sondern nur an einem häuslichen Altar geübt ward, aus irgend einem Grunde annahm, ein Heiligthum dafür stiftete und das Priesterthum darin dem früheren Pfleger des Cultus übertrug.

Bevor wir aber in der Betrachtung des Priesterthums weiter gehen, ist es zweckmäſsig noch Einiges von den Beamten zu sagen, welche, ohne eigentlich Priester zu sein, doch gewisse sacrale Functionen gleich

---

1) Vgl. Plat. Kratyl. p. 396 E. In dem platonischen Musterstaate, Ges. X S. 909, sollen alle gottesdienstlichen Handlungen nur unter Mitwirkung der Priester und in den Heiligthümern des Staates vorgenommen werden. Es werden also Privatgottesdienste, die nicht unter Leitung der öffentlich anerkannten Priester standen, dergleichen es in der Wirklichkeit überall gab, ausgeschlossen; der Grund davon liegt in ihrer oft höchst verwerflichen Beschaffenheit. S. Schömann *Opusc. ac.* III p. 428.

den Priestern zu verrichten, Staatsopfer darzubringen, zum Theil selbst die Oberaufsicht über das gesammte Cultuswesen des Staates zu führen, zum Theil aber die Vermögensangelegenheiten des Tempels und die damit verbundenen Geldgeschäfte zu besorgen hatten, die hier und da sehr umfangreich, bedeutend und auch wohl sehr gewinnreich waren. Wir haben schon an einem andern Orte[1]) erwähnt, dafs das Münzgeschäft in älterer Zeit höchst wahrscheinlich zuerst von den Tempeln betrieben worden sei und die Staaten sich seiner erst später angenommen haben. 413 Es springt in die Augen, dafs dies Geschäft nicht ohne Gewinn gewesen sein kann, sondern zur Vermehrung des Reichthums der Tempel gedient habe, denen ohnehin, wenn sie angesehene Cultusstätten waren, aus den Gaben der Gläubigen reichliche Einnahmen zuflossen, die über das Bedürfnifs hinaus reichten und die Ansammlung von Schätzen ermöglichten. Die Götter, können wir mit Ernst Curtius[2]) sagen, waren die ersten Capitalisten in Griechenland, und wohlversehene Tempelschätze gab es früher als Staatsschätze. Auch das haben wir schon an einer andern Stelle bemerkt[3]), dafs von Staaten und Privaten oft Gelder als Deposita den Tempeln anvertraut wurden, mit welchen sie denn auch Geschäfte nach Trapezitenart machen konnten, weshalb man solche Tempel wohl mit Bankanstalten verglichen hat[4]). Als beim Beginn des peloponnesischen Krieges die Bundesgenossen der Spartaner sich über die erforderlichen Mittel beriethen, verwiesen die Korinther auf die Schätze zu Delphi und zu Olympia, aus denen man das nöthige Geld leihen könne[5]). Auch die Athener machten öfters Anleihen aus den Schätzen ihrer Tempel; und es versteht sich, dafs solche Anleihen auch verzinst werden mufsten[6]). Diese Tempelschätze[7]) mögen ursprünglich unter der Verwaltung der Priester gestanden haben, wie das noch später gelegentlich[8]) der Fall gewesen ist. Allmählich stellte sich jedoch das Bedürfnifs einer Staatskontrole ein. Während man deshalb an vielen Orten schon vorhandene sacrale Beamte, von denen später

1) S. Bd. I S. 456.
2) *Monatsb. d. Ak. d. W.* 1869 S. 466 = *Ges. Abh.* II S. 444.
3) Bd. I S. 299 und oben S. 220 f.
4) E. Curtius *Gr. G.* I⁶ S. 497; vgl. C. Wachsmuth *N. Rhein. Mus.* XL S. 283 ff.
5) Thukyd. I 121. 143.
6) Bd. I S. 494.
7) Swoboda *Wiener Stud.* X S. 278 ff. XI 65 ff., namentlich S. 82. *N. Rhein. Mus.* XLVI S. 506 ff. Stengel *d. griech. Kultusalterth.*² S. 47 f.
8) C. I. G. Ins. I n. 761 Z. 48.

die Rede sein wird[1]), mit der Verwaltung der Tempelschätze unter Rechenschaftspflicht beauftragte, wurden anderwärts[2]) — möglicherweise nach dem Vorbilde Athens, für das die ταμίαι (τῶν ἱερῶν χρημάτων) schon für das sechste Jahrhundert bezeugt sind[3]) — eigene Schatzmeister oder Schatzmeister-Collegien für den angedeuteten Zweck eingesetzt; ja öfters[4]) wird die Verwaltung des Tempelschatzes geradezu staatlichen Behörden anvertraut. Doch blieb in der Regel Staats- und Tempelschatz[5]) streng von einander getrennt, während die Einkünfte der einzelnen Götter der einheitlichen Verwaltung wegen gelegentlich verschmolzen wurden.

Unter den Beamten, die, ohne Priester zu sein, doch zum Cultus und zur Priesterschaft in näherer Beziehung standen, erwähnen wir zunächst die Könige, welchen Titel, nach Abschaffung der königlichen Regierungsform, in vielen Staaten diejenigen Magistrate führten, denen der gottesdienstliche Theil der Amtsgewalt der alten Könige übertragen war[6]). Von diesen unterscheiden sie sich dadurch, daſs sie aller sonstigen Attribute des Königthums entbehren, von den Priestern im engeren Sinne aber dadurch, daſs sie nicht, wie diese, nur den Dienst einer bestimmten Gottheit in deren Heiligthum zu besorgen, sondern die Staatsopfer bald dieser bald jener Gottheit zu verrichten und überhaupt den Staatscult zu beaufsichtigen haben, weswegen ihnen denn namentlich auch eine Jurisdiction in allen auf das Cultwesen bezüglichen 414 Rechtsfällen zusteht. Könige dieser Art kommen an vielen Orten und bis in die spätesten Zeiten vor; es scheint aber der Titel hier und da auch solchen Cultbeamten beigelegt worden zu sein, deren ganze Function sich auf Darbringung eines bestimmten einzelnen Staatsopfers beschränkte[7]). Das Amt ward theils von den Nachkommen der alten

---

1) Z. B. ἱεραπόλοι, ἱεράρχαι, ἱερομνήμονες, ἱερονόμοι, ἱεροποιοί, νεωποῖαι, die ἑπτά in Olbia und vielleicht die ἱεροταμίαι; vgl. auch die κωλακρέται in Athen.

2) Wie in Samos, Keos, Milet, Stratonikeia, der taurischen Chersonnes, in Pergamon und vielleicht in Smyrna und auf Amorgos.

3) Bd. I S. 451 f. G. Körte *N. Rhein. Mus.* LIII S. 247.

4) Z. B. in Imbros, Halikarnaſs, Olymos, Astypalaia, Patmos, Lampsakos.

5) *Inschr. von Pergamon* n. 18 Z. 6 und n. 246 Z. 41 werden ἱεραὶ πρόσοδοι von πολιτικαὶ πρόσοδοι unterschieden; eine andere Bezeichnung für die ἱεραὶ πρόσοδοι scheint ἀμέτοιστοι ('unübertragbare') πρόσοδοι gewesen zu sein; vgl. Fränkel *Inschr. von Pergamon* zu n. 246 Z. 19. Sonst ist der gewöhnliche Name für Tempelschatz θησαυρός, ebd. zu n. 255 Z. 13.

6) Bd. I S. 145 f.

7) So nach Strabon VIII S. 384 zu Priene, wo ein junger Mann zum Basileus für die Feier der Panionien ernannt wurde.

Königsgeschlechter nach der Erbfolge bekleidet, theils durch Wahl oder Loos besetzt, wie in Athen. Zu den hier für dies Amt nöthigen Bedingungen dürfen wir, außer den allgemein zu allen Magistraturen und priesterlichen Aemtern nothwendigen, auch noch besonders das Erfordernifs zählen, dafs der König in die eleusinischen Mysterien eingeweiht sein mufste, weil er sonst nicht fähig gewesen wäre, ihre Feier, wie es ihm oblag, zu besorgen und in Rechtsfällen, die sich auf Mysterienangelegenheiten bezogen, die Jurisdiction zu üben. Von den öffentlichen Festen hatte er namentlich die Lenaien, den dabei stattfindenden musischen Agon und mit den Mysterienepimeleten zusammen auch die zugehörige Pompe zu leiten; aufserdem besorgte er, wenigstens zur Zeit des Aristoteles, alle Fackelwettläufe, erwählte für die Anthesterien die Gerairen, für die Panathenaien die Arrhephoren und vollführte endlich eine Anzahl altherkömmlicher Opfer (πάτριοι θυσίαι), über die wir nicht näher unterrichtet sind[1]). Seiner Gattin, der Βασίλισσα oder Βασίλιννα, lagen ebenfalls gewisse hochheilige geheime Functionen am Anthesterienfeste ob, und da hierzu aufser echtbürgerlicher Abstammung auch ein unbescholtener Lebenswandel erfordert wurde, so folgt, dafs Niemand, dessen Gattin diesen Bedingungen nicht entsprach, das Amt bekleiden konnte. Auch die beiden nächsten Amtsgenossen des Basileus, der erste Archon und der Polemarch, hatten bestimmte sacrale Functionen. Der erste Archon leitete die Feier der grofsen Dionysien, wobei ihm für die Pompe zehn zu diesem Zwecke erwählte Epimeletai zur Seite standen, aufserdem die Feier der Thargelien; er besorgte die Aufzüge zu Ehren des Ζεὺς Σωτήρ und an dem zu den grofsen Mysterien gehörigen Asklepiosfeste, sammelte jeden Winter das Oel ein, das für die Sieger bei den grofsen Panathenaien bestimmt war, und bestellte endlich die Festgesandtschaft nach Delos[2]). Der Polemarch aber hatte die Besorgung der Staatsopfer der Artemis Agrotera und des Enyalios, die Todtenopfer des Harmodios und Aristogeiton und die Jahresfeiern zu Ehren der im Kriege Gefallenen zu besorgen[3]).

415 Dafs die Prytanen[4]) in den Staaten, wo sie als oberste Magistrate an die Stelle der früheren Könige getreten waren, auch die sacralen Functionen des Königthums überkommen hatten, versteht sich von selbst und wird auch ausdrücklich bezeugt[5]). Aber auch da, wo die Prytanen

1) Aristot. St. d. A. 57. Vgl. Schol. Aristoph. Ach. 1224.
2) Aristot. St. d. A. 56 und 60. C. I. A. IV 2 n. 318^{b}.
3) Aristot. St. d. A. 58. 4) Bd. I S. 146 f.
5) Aristot. Polit. VI 5, 11.

nicht oberste Magistrate, sondern ein Rathscollegium oder ein engerer Ausschufs des Rathes waren, wie zu Athen, hatten sie gewisse Staatsopfer zu verrichten[1]). Und da in jedem Staate[2]) ein Prytaneion oder jedenfalls wenn auch unter anderem Namen ein öffentliches Stadthaus zu sein pflegte, welches einen Altar der Hestia als den gemeinsamen heiligen Herd des Staates enthielt, so ist nicht zu bezweifeln, dafs auch die hier darzubringenden Opfer nicht von Priestern, sondern von andern Beamten verrichtet wurden, mochten sie nun Prytanen oder anders heifsen.

Auf sacrale Functionen deuten auch die Titel Hieromnemon, Theoros, Stephanephoros, welche in mehreren Staaten die obersten Magistrate führten[3]), wie wir denn z. B. Hieromnemonen gelegentlich als Verwalter von Tempelschätzen finden; aber im allgemeinen fehlt es uns über die einzelnen zu sehr an Nachrichten, als dafs wir entscheiden könnten, welche von ihnen diese Functionen nur als Attribute ihrer anderweiten amtlichen Stellung auszuüben hatten, und welche wirklich auch Priester im eigentlichen Sinne waren. Wie in Sparta die Könige neben ihrem königlichen Amte zugleich auch noch ein Paar eigentliche Priesterthümer verwalteten, nämlich der eine das des Zeus Uranios, der andere das des Zeus Lakedaimon, so mochte auch in andern Staaten die oberste Magistratur mit dem Priesterthum dieses oder jenes Gottes verbunden sein, der als besonderer Schutzpatron des Staates galt. Der Hieromnemon zu Megara z. B. war auch Priester des Poseidon[4]), der Stephanephoros zu Milet war der höchste Priester der didymaiischen Gottheiten[5]), und der Stephanephoros zu Tarsos war Priester des Herakles, hatte aber zugleich eine bedeutende anderweitige Amtsgewalt, wie daraus erhellt, dafs einmal ein Stephanephoros sie benutzen konnte, um sich die Tyrannis zu verschaffen[6]).

---

1) Vgl. Bd. I S. 405.

2) G. Hagemann *de prytaneo* (Bresl. 1880). p. 8ff. A. Preuner in Roschers *Lex. d. Myth.* Bd. I S. 2631 f.

3) S. Bd. I S. 150. G. Doermer *de Graecorum sacrificulis qui ἱεροποιοί dicuntur* (Strafsb. 1883) p. 36. Zum Hieromnemon vgl. Cavvadias *Fouilles d' Épidaure* I p. 109 n. 259. Dittenb. *Syll.*² n. 933 A. 1 und für den Cult der Athene zu Alea *Bull. d. corr. Hell.* XIII p. 281; zum Stephanephoros den Index zu den *Inschr. v. Magnesia a. M.* S. 211 f., wobei wir uns auch an den Bd. I S. 456 erwähnten Münzheros erinnern mögen.

4) Plutarch Sympos. VIII 8, 4.

5) Gelzer *de Branchidis* p. 32.

6) Athenai. V 54 S. 215.

Auch bei andern auf sacrale Functionen deutenden Titeln ist es nicht immer mit Sicherheit zu erkennen, ob die, welche sie führen, wirklich Priester oder ob sie andere Beamte neben oder unter den Priestern seien zur Besorgung gewisser auf den Cultus bezüglicher Geschäfte und Verrichtungen. Zu Agrigent, zu Segesta, auf Melite, in der Oitaia, in Hestiaia wurden die öffentlichen Urkunden nach den 416 Hierothyten datiert[1]): diese waren also die Eponymen des Jahres und müssen demnach für hohe Beamte, vielleicht für Priester gehalten werden; anderswo finden wir ein Collegium von Hierothyten mit einem Archierothytes an der Spitze; ihr Amtshaus heifst Hierothysion oder Hierothyteion, wo sie auf Staatskosten speisten, und verdienten Männern wird als Belohnung oder Ehrenbezeugung die Speisung im Hierothyteion, wie zu Athen im Prytaneion, zuerkannt[2]); anderswo endlich erscheinen Hierothyten als den Priestern beigeordnete Gehülfen, wie z. B. in Messene dem Priester des Kresphontes zwei Hierothyten zur Seite standen[3]), und zu Phigalia die Priesterin der Demeter von drei Hierothyten unterstützt wurde, von denen Einer, der jüngste, ihr bei den Darbringungen der ordnungsmäfsigen aus Früchten und Wolle sammt einer Oelspende bestehenden Opfer zur Hand ging[4]). Ebenso unbestimmt ist der Titel Hierapolos, den in Akarnanien, in Gela und Leokata der eponyme Magistrat führte[5]), und der auch sonst bald einen Priester, bald einen von dem Priester verschiedenen mit der Verwaltung des Tempelvermögens beauftragten Beamten bezeichnet[6]). Bei kleinen und armen Tempeln mochte die ganze Besorgung des Cultes mit allem, was dazu gehört, also auch die Aufsicht auf die Gebäude und Geräthe, die Verwaltung der Gelder und Aehnliches den Priestern allein überlassen werden[7]); aber bei grofsen und reichen Heiligthümern, den Stätten eines eifrig betriebenen Cultus, ausgestattet mit bedeutenden Besitzungen und vielen Einkünften, bedurfte es noch anderer Beamten neben den Priestern. Alte Denkmäler, besonders Inschriften,

1) Doermer a. a. O.

2) Vischer *Epigraph. und archäolog. Beitr.* S. 18 = *Kleine Schriften* II S. 28ff. Vgl. Index zu C. I. Ins. I S. 235, 2. u. d. W. ἱεροθυτεῖον.

3) C. I. G. n. 1297. — Ein Hierothytas auch im Cult der Athene zu Alea, *Bull. d. corr. Hell.* XIII p. 281.

4) Pausan. VIII 42, 12.

5) Doermer a. a. O.

6) C. I. Ins. III n. 30. Vgl. Keil *N. Jahrb. f. Phil.* XL S. 287. Ussing *Inscr.* p. 48; ἱεραπολήσαντες öfter auf epidaurischen Inschriften, s. Cavvadias a. a. O. p. 120.

7) Aristot. Polit. VI 5, 11.

lehren uns von mehreren solcher Beamten wenigstens die Benennungen kennen, wenn sie uns auch sonst wenig über sie aufklären. So finden wir Hierarchen, die als eine Art von Tempelprovisoren erscheinen und über die Tempelgebäude, Anathemen und Gelder die Aufsicht führen[1]; ferner Hierophylakes, die u. a. für die Bauten zu sorgen haben[2], und Hieronomen, die allerdings keine Priester, sondern 417 eher Tempelvorsteher mit einjähriger Amtsdauer gewesen zu sein scheinen; sie verwalteten namentlich die Finanzen des Tempels, hatten aber aufserdem mit den Priestern gemeinschaftlich gewisse Opfer und Ceremonien zu besorgen[3]. Auch die Hieropoien waren nicht blofs mit der Besorgung von Opfern, worauf der Name deutet, und etwa der damit verbundenen Opferschmäuse, sondern auch mit der Verwaltung der ökonomischen Angelegenheiten des Tempels und der Aufsicht über die Gelder und Kostbarkeiten beauftragt[4]. Doch darf man nicht bei allen, die denselben Titel führen, auch die gleichen Functionen annehmen. In Erythrai[5] ist der Hieropoios z. B. eponymer Magistrat; ebenso findet sich ein einziger Hieropoios in Odessos. Sonst gab es mehrfach Hieropoien bei einzelnen Gottheiten und ihren Tempeln, die von den Priestern verschieden waren und von denen das oben Gesagte vor allem gilt[6]; so besonders in Athen die ἱεροποιοὶ οἱ Ἐλευσινόθεν. Häufiger begegnen uns die Hieropoien in der Vereinigung zu Körperschaften von zwei, drei, vier, sechs, acht, zehn und zwölf Mitgliedern. In Athen sind zu Aristoteles[7] Zeit, wobei im einzelnen auf das im ersten Bande (S. 466) Ausgeführte verwiesen werden kann, zwei jährlich durchs Loos ernannte Collegien zu unterscheiden. Die zehn ἱεροποιοὶ οἱ ἐπὶ τὰ ἐκθύματα, welche die aufserordentlichen Opfer ausrichteten,

1) Namentlich häufig in boiotischen Städten, s. Index zu C. I. Gr. sept. I, und in Phokis ebd. III n. 32 Z. 39. Aber dafs sie auch in Athen vorkämen, glaubte man früher nur wegen falscher Lesung von C. I. A. II n. 612 (ἱεράρχων für ἱππάρχων).

2) C. I. G. Sic. n. 291. Vgl. auch C. I. Ins. I n. 731. Dagegen scheinen die beiden ναυφύλακες in Epidauros den φρουροί früherer Zeit zu entsprechen und blofse Ministranten zu sein, *Ἐφ. ἀρχ.* 1899 S. 11 ff.

3) C. I. G. 3595. 3597 b. *Inschr. v. Pergamon* n. 255 und 246 Z. 21. Swoboda *N. Rhein. Mus.* XLVI S. 507.

4) C. I. G. n. 2266 a Z. 16. 17 und n. 2953 b. Dittenberger *Syll.*² n. 615 Z. 17 ff. Vgl. Athenai. IV 14 S. 137. — Zu Phigalia in Arkadien wird ein σίταρχος erwähnt, der bei gewissen Mahlzeiten einen Theil der Beköstigung zu besorgen hatte. Anderswo kommen πανηγυριάρχαι, εὐποσιάρχαι, συμποσιάρχαι vor. S. Keil *Philol.* XVI S. 27, 18.

5) Doermer a. a. O. p. 35.

6) C. I. A. I n. 32 Z. 19.

7) St. d. A. 54, 6 f.

und die zehn ἱεροποιοὶ οἱ κατ' ἐνιαυτόν, welche, abgesehen von den grofsen Panathenaien, die penteterischen Feste zu besorgen hatten, wozu ihnen das Geld aus der Staatskasse gezahlt ward. Daneben giebt es noch für einzelne Feste besonders bestellte Festkommissionen, die in der Regel der Rath aus seiner Mitte, aus allen Phylen oder aus der prytanieführenden erwählt[1]). Zu den letztgenannten gehören z. B. auch die Hieropoien der Semnen, d. h. der Eumeniden — an Zahl bald drei, bald zehn —, die diesen Göttern im Namen des Staates zu opfern oder für dieses Opfer wenigstens die Vorweihe zu verrichten hatten[2]). Das Opfer wurde sodann von den Priesterinnen, die aus dem Geschlechte der Hesychiden waren, vollzogen[3]). Aehnliche Functionen, wie die ἱεροποιοί, haben die ἐπιμήνιοι gehabt, die mehrfach und in mehreren kleinasiatischen Orten auch als ἐπώνυμοι erwähnt werden. Sie wurden wohl in der Regel aufs Jahr gewählt und hatten, woher ihr Name, zunächst für Opfer und Feste, die sich monatlich wiederholten, oder nur für solche eines gewissen Monats zu sorgen[4]).

Zu den Beamten, die ohne selbst Priester zu sein doch als Gehülfen oder Untergebene der Priester im Dienste bestimmter Gottheiten und Heiligthümer standen, gehören zuerst die Neopoien[5]), die unter dem Vorsitz eines ἀρχινεωποιός als Beamte des Staates oder der Phylen für Instandhaltung der Tempel, für Verwaltung des Tempelguts und für Aufstellung von Listen der Cultgenossen zu 418 sorgen haben; ferner die Neokoren oder Zakoren, deren es bei gröfseren Tempeln mehrere gab, mit Einem an der Spitze, der diesen Titel vorzugsweise führte, und dem die übrigen als ὑποζάκοροι untergeordnet waren[6]). Der Name bezeichnet sie als Beamte, die die Reinigung und

---

1) Vgl. Schöll *Athenische Festcommissionen* in *Sitzungsber. d. bayr. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Cl.* 1887 S. 1 ff.

2) Böckh *Staatsh.* I² S. 302. Die Zahl Zehn bezeugt das Etym. M. S. 469, 14 aus Deinarch, die Dreizahl Demosth. g. Meid. 115.

3) Schol. Soph. Oid. Kol. 489. Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 173.

4) Hesych. u. d. W. Doermer p. 65 ff. U. Köhler *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* X S. 32 ff. Dittenberger *Syll.*² n. 140 A. 12 und n. 645.

5) Νεωποιοί, νεωπόαι, ναπόαι; vgl. im Allg. Swoboda *Wiener Stud.* X S. 305 ff. XI S. 67 f. Newton *Inscript. of the British Museum* III p. 80 f.; über die ναοποιοί in Delphi Bourguet *Bull. d. corr. Hell.* XX p. 221 ff. und Dittenberger *Syll.*² n. 140 A. 3. — Ein συνέδριον τῶν νε(ω)ποιῶν *Inschr. v. Magnesia a. M.* n. 362. Ein νεωποίης in Priene Newton a. a. O. z. B. n. 413.

6) Vgl. Herodot VI 134. Eine νακόρος gleichzeitig neben einer ζακόρος in Epidauros, *'Εφ. ἀρχ.* 1899 S. 11 ff. — Eine ὑφιέρεια, die sich die Priesterin ernennen darf, findet sich in Kos (Paton-Hicks n. 27 Z. 23).

festliche Ausschmückung der Tempel zu besorgen haben; da hierzu auch die Ausstellung von allerlei Kostbarkeiten und Heiligthümern gehörte, so hatten sie auch diese wohl in Verwahrung[1]). In Oropos[2]) wohnt der Neokoros im Amphiaraos-Heiligthum, während der Priester nicht immer zugegen ist; er handelt nach einer besonderen Instruction (νόμος), beaufsichtigt die Zahlung des Zutrittsgeldes und schreibt zur Controle Namen und Herkunft der Orakelsuchenden auf. Er amtirt vermuthlich unter der Verantwortlichkeit des Priesters, wird in Kos sogar von diesem ernannt[3]) und in Pergamon wie die αὐλητρίς und ὀλολύκτρια mit dem Erlös aus dem Verkauf von Häuten entschädigt[4]). Gehören die Neokoren demnach ursprünglich zum niederen Tempelpersonal, so erscheinen sie später gelegentlich als vornehme Tempelbeamte[5]), und in Asien war namentlich in der späteren Zeit die Würde eines Neokoros dieses oder jenes angesehenen Tempels eine Auszeichnung, durch welche sich auch die vornehmsten Männer geehrt fühlten, ja unter den Kaisern nannten ganze Städte, in denen Tempel der Kaiser waren, sich deswegen Neokoren derselben[6]). In kleineren Tempeln dagegen gab es keine Neokoren, sondern ihre Geschäfte wurden von den Priestern mit besorgt, woher es denn zu erklären ist, dafs bisweilen auch die Priester selbst Neokoren genannt werden.

Gehülfen und Unterbeamte der Priester waren auch die hier und da vorkommenden Parasiten, die durch diesen Namen als Tischgenossen der Priester, also als solche bezeichnet werden, welche gleich diesen aus den Mitteln des Tempels ihren Unterhalt beziehen. Ihr Amt bestand namentlich in der Einsammlung der Getreidelieferungen, welche dem Tempel entweder von den Pächtern seiner Ländereien oder sonst woher zukamen, aufserdem aber hatten sie ohne Zweifel noch manche andere Verrichtungen, die sich im Einzelnen nicht angeben lassen[7]). In Attika waren, soviel sich erkennen läfst, Parasiten nur bei einigen, nicht in der Hauptstadt, sondern in den Demen befindlichen Tempeln

---

1) So ist Eurip. Ion 54. 55 zu erklären.

2) C. I. Gr. sept. I n. 235.

3) Vgl. Dittenberger *Syll.*² zu n. 737 Z. 137.

4) Vgl. Fränkel zu Böckh *Staatsh.* II³ S. 32* Anm. 200 und *Pergam. Inschr.* zu n. 255 Z. 24f. Bei Herodas 4, 88ff. soll der Neokoros im koischen Asklepieion von dem geopferten Hahn ein Schenkelchen erhalten.

5) *Inschr. von Magnesia a. M.* n. 93 a Z. 30. n. 100 a Z. 21 und 28.

6) G. Büchner *de neocoria* (Giefsen 1888).

7) Pollux VI 35. Athenai. VI 26f. S. 234f. Meier in d. *Allg. Encykl. d. Wiss. u. K.* III 11 S. 417ff. A. Mommsen *Feste* S. 162ff.

angestellt. Wir wissen von Parasiten zu Acharnai, wo sie zum Tempel des Apollon gehörten und hier gewisse Opfer, natürlich mit den Priestern, zu verrichten hatten, besonders aber von Parasiten zu Diomeia, die zum Dienste des Herakles in dem Tempel des Kynosarges aus den halbbürtigen Bürgern oder deren Söhnen erwählt wurden und 419 monatliche Opfer mit den Priestern darbrachten. Wenn, wie es bei mehreren Festen der Fall war, auch ein Festschmaus stattfand, so kam auch dessen Ausrichtung den Parasiten zu. Gewählt wurden sie von den Demen, denen die Tempel angehörten; weil aber das Amt mit manchen Beschwerden verbunden war, so suchte man sich ihm möglichst zu entziehen, weswegen auch wohl gesetzliche Zwangsmafsregeln angewandt wurden, um zur Uebernahme zu nöthigen, während allerdings auch Niemand zu wiederholentlicher Uebernahme verpflichtet war[1]).

Zu den gottesdienstlichen Aemtern zählt auch das der Herolde (κήρυκες oder ἱεροκήρυκες): sie hatten bei Festen die an verdiente Männer oder Staaten verliehenen Auszeichnungen bekannt zu machen, den Gottesfrieden anzusagen, bei den heiligen Handlungen die Andachtsstille zu gebieten und auch wohl der versammelten Gemeinde die Gebetsformeln vorzusprechen. Aufserdem aber leisteten sie in früheren Zeiten oder bei solchen Tempeln, bei denen kein zahlreiches Cultpersonal angestellt war, noch mehrere andere Dienste[2]), wie z. B. bei der Schlachtung, Enthäutung und Zerlegung der Opferthiere, dem Anlegen des Opferfeuers, wozu es bei gröfseren Tempeln besondere Ministranten gab. So wissen wir, dafs zu Athen am Feste der Buphonien oder Dipolieien der Opferdienst am Altar des Zeus Polieus an mehrere Personen aus gewissen altherkömmlich dazu berufenen Geschlechtern vertheilt war: Einer oder Einige trieben den Stier zum Altar, ein Anderer schlug ihn nieder, noch Andere schlachteten und zerlegten ihn. Zu den Ministranten gehören ferner die öfters erwähnten Weinschenken des Tempels, unter denen wir auch wohl einen Oberschenken (ἀρχιοινοχόος) finden, die Weihrauchanzünder (ἐπιθυμιάτορες), die Träger der Heilig-

1) Das von Plutarch Solon 24 angeführte Gesetz Solons bezieht sich vermuthlich nicht auf die παράσιτοι als Opferdiener, sondern auf die Gäste des Gemeindetisches, denen die Speisung als Ehre und Belohnung ertheilt war. Vgl. R. Schöll *Hermes* VI S. 24. — Aus dem Komiker Diodor bei Athenai. VI 36 S. 239 Z. 30 erhellt, dafs man zu dem Amte nur Leute von Vermögen und gutem Wandel zu ernennen pflegte.

2) Athenai. XIV 79 S. 660.

thümer (ἱεροφόροι) besonders bei Processionen, wozu denn auch die Liknophoren, Kanephoren[1]), Kernophoren, Trapezophoren, Träger von Wannen, Körben, Opferschüsseln und Opfertischen zu rechnen sind. Auch die Pyrphoren oder Pyrophoren, wie z. B. diejenigen, die bei den Heeren der Spartaner das heilige Feuer trugen oder die weiblichen Pyrphoren, die das heilige Feuer von Delphi nach Athen zu bringen hatten[2]), sind zunächst nicht für Priester im eigentlichen Sinne zu halten, sondern ursprünglich zur Classe der Ministranten zu rechnen. Sie sind nur in Epidauros und auch dort erst in römischer Zeit den Priestern ebenbürtig[3]). Ministranten sind ferner Hymnensänger und Sängerinnen, 420 Flötenbläser, Trompeter und sonstige Musiker, und manche andere unter dieser oder jener zum Theil gar nicht sicher zu deutenden Benennung[4]). Manche waren aber nicht als ständige Diener bei einem bestimmten Tempel angestellt, sondern wurden zu ihren Functionen nur auf gewisse Zeit aus der Gemeinde erwählt, wie z. B. die im folgenden Capitel zu besprechenden Arrhephoren zum Dienst der Athena Polias in Athen, die Praxiergiden, die Plyntriden oder Lutriden und ähnliche. Anderswo nahm man diese oder jene Art von Ministranten aus der Classe der Hierodulen oder der Hörigen des Gottes, wie zu Olympia

---

1) Vgl. über diese A. G. Leacock *de pompis Graecis quaestiones* (*Harvard Studies* XI) p. 9 ff.

2) Vgl. Dittenberger *Syll.*² n. 611 und oben S. 229.

3) P. Cavvadias *Fouilles d' Épidaure* I p. 51 f.

4) Vgl. die Sammlung bei Hermann *Gottesdienstl. Alterth.* § 36. Schreiber *Archäol. Zeitung* XLI S. 293. Dittenberger-Purgold *Inschriften von Olympia* n. 58 ff. Aufserdem mögen u. a. noch erwähnt werden: θοιναρμόστριαι und ὑποθοιναρμόστριαι in Sparta und Messenien für den Cult der Demeter und Proserpina (v. Prott *Fasti sacri* p. 37); ἀνθηφόροι und ἀνθοφόροι in Aphrodisias und Thasos (C. I. G. n. 2821 f. 2161ᵇ f.); σημ(ε)ιαφόροι in Hierapolis (*Alterth. von H.* n. 153); ἱεραγωγοί in Karpathos (C. I. Ins. I n. 1035); κοσμοφόροι und κλειδοφόροι in Stratonikeia (*Bull. d. corr. Hell.* V p. 185 n. 10); im Dienste der Isis ἱεροστόλοι σινδονοφόροι (*Inschr. von Pergamon* S. 248 f.) und auf einer koischen Inschrift (Paton-Hicks n. 37 Z. 52) ein θυαφόρος. Auch tritt jetzt neben den Namen der aus Athen bekannten Priestergehilfin τραπεζώ der auf einer koischen Inschrift als 'Schaffner des Tempels' erscheinende τραπεζείτης, wie wir schon längst neben der ath. κοσμώ einen κοσμήτης kennen. Vgl. G. Kaibel *Gött. gel. Anz* 1900 S. 60. Ferner finden sich auf Inschriften der Kaiserzeit für Elis und Athen sogenannte φαιδυνταί. Vgl. *Inschr. von Olympia* n. 466 und die Bemerkungen des Herausgebers auch über die Form ohne ρ, die die Inschriften im Gegensatz zu der handschriftlichen Ueberlieferung φαιδρυντής übereinstimmend geben. Endlich sind neuerdings durch die *Inschriften von Magnesia a. M.* u. a. noch bekannt geworden: ἀκροβάται und χρυσοφόροι im Dienste der Artemis Leukophryene, ein ἄπας Διονύσου und in Syrakus ein ἐνίστ[ιος]. Vgl. die Indices a. a. O. S. 210 212. 230.

der Xyleus oder Holzschaffner für die Opfer ein Tempelknecht des Zeus war[1]). Bei Euripides erscheint Ion als ein Hierodule des Tempels, in dem er als Neokoros dient, und daſs überhaupt die Neokoren öfters aus den Hierodulen genommen wurden, wird ausdrücklich bezeugt[2]). Selbst die Handwerker, die für den Tempel arbeiteten, scheinen hier und da Hierodulen gewesen zu sein[3]), und die Familien und Zünfte der Baukünstler und bildenden Künstler, die ja vorzugsweise im Dienste der Religion arbeiteten, standen gewiſs auch in einer näheren Beziehung zu den Tempeln und Priesterschaften, obgleich sie keineswegs eigentliche Tempeldiener, noch weniger aber 'priesterliche Personen' zu nennen sein dürften.

Priester im eigentlichen Sinn und im Unterschiede von allen andern Cultbeamten dürfen nur diejenigen heiſsen, welche die Pflicht und das Recht haben, in dem Heiligthum der Gottheit, welcher sie dienen, theils selbst die gebührenden Opfer und sonstige heilige Handlungen zu bestimmten Zeiten und in bestimmter Form zu verrichten, theils, wenn Andere in dem Heiligthum der Gottheit Opfer darbringen, eine 421 gewisse Aufsicht[4]) zu führen und bei den Opfern mitzuwirken. Sie geben die erforderliche Anleitung über das von dem Darbringenden zu beobachtende Verfahren, vollziehen die Schlachtung des Opferthiers, wählen die Opferstücke aus und legen sie auf den Altar, sprechen die Gebete dazu, kurz sie sind als eine Art von Mittelsperson zwischen dem Opfernden und der Gottheit des Heiligthumes thätig, wofür ihnen denn auch gewisse Emolumente zukommen, die theils in einem Antheil an den Opfern, theils in andern ihnen zu entrichtenden Gebühren bestehen. Der Name ἱερεύς bezeichnet den Priester freilich nur als den Vollzieher von Opfern und andern heiligen Handlungen im Dienste der Götter, und es kann deswegen nicht befremden, wenn wir ihn sehr oft auch im weiteren Sinne von allerlei Personen gebraucht finden, die für dergleichen entweder amtlich angestellt sind, oder auch sich selbst solchen Beruf erwählt haben, wie z. B. die Ninos, die den gar nicht in den Staatscult aufgenommenen Sabazien vorstand, doch ἱέρεια genannt wird[5]),

1) Pausan. V 13, 3.

2) Jul. Firmic. astron. 8, 21. Böckh *Kleine Schriften* VII S. 575 ff.

3) Z. B. die τεχνῖται ἱεροί in einer Inschrift von Pergamon C. I. G. n. 3545 = *Inschr. von Perg.* n. 333 A.

4) In dieser Beziehung besitzt z. B. der Priester des Amphiaraos in Oropos eine wenn auch beschränkte Strafgewalt und schiedsrichterliche Befugniſs, C. I. Gr. sept. I n. 235. Vgl. auch *Bull. d. corr. Hell.* XVI p. 580 ff.

5) S. Schömann *Opusc. acad.* III p. 430.

und auch die bettelnd umherziehenden Metragyrten als Priester der Göttin angesehen wurden[1]). Und ebensowenig ist es befremdlich, wenn auch solche Verrichtungen, die, obgleich gottesdienstlich, doch nur als Hülfsleistungen und Nebenpartien der eigentlichen Haupthandlung erscheinen, ἱερωσύναι genannt werden[2]). Priester im eigentlichen Sinne aber glauben wir nur diejenigen nennen zu dürfen, auf welche die obige Definition paſst, bei denen denn aber freilich im Einzelnen wieder sehr viele Modificationen vorkommen können, dergleichen wir bald zu bemerken Gelegenheit haben werden. Von priesterlichen Titeln bemerken wir auſser den schon früher erwähnten, wie Stephanephoros, Hieromnemon, Hierapolos, jetzt noch folgende. Der eponyme Oberpriester des Zeus Naïos in Dodona führte den Namen Naïarchos[3]). Der Priester des ismenischen Apollon zu Theben hieſs 422 Daphnaphoros, von dem Lorbeerkranz, den er als Amtsschmuck trug[4]), die Priesterin der Aphrodite zu Sikyon ward nach einer speciellen Function ihres Amtes[5]) Lutrophoros genannt, und ebenso hieſs die Priesterin der Athene zu Soloi in Kilikien ὑπεκχαύστρια wegen gewisser liturgischer Verrichtungen[6]). Ein Priester der Aphrodite auf Kypros hieſs Ἀγήτωρ, weil er bei festlichen Processionen den darzubringenden Opfern voranging[7]). Die Priesterinnen der Persephone scheinen an manchen Orten Thysiades genannt worden zu sein, und die Priesterinnen der Eumeniden scheinen den Titel λήτειραι geführt zu haben, vielleicht wegen der λήιτα, der Opfer zum Wohl des Volkes, die sie darzubringen hatten[8]). Ein nicht ungewöhnlicher Name ist

1) Apulei. Met. IX 1 und 8. Vgl. Luk. de dea Syria 42.

2) Wie z. B. bei Harpokration u. Τραπεζοφ. die Verrichtungen der Kosmo und der Trapezophoros. Auch der bei Herodot VI 81 erwähnte ἱερεύς im Heraion bei Argos ist wohl nur ein Neokoros, da uns bekannt ist, daſs die Göttin eine Priesterin hatte. Die eleusinischen κήρυκες sind sicherlich auch nur im weitern Sinne ἱερεῖς, unter welchen sie bei Aischines g. Ktesiph. 18 mitbegriffen werden. Bei Euripides Hek. 224 heiſst sogar Neoptolemos ἱερεύς, weil er das Opfer der Polyxena vollzieht, und Iph. T. 360 Agamemnon wegen des Opfers der Iphigeneia; und wenn Thanatos Alk. 25 ἱερεὺς θανόντων heiſst, so ist damit offenbar nichts anders gesagt, als daſs er die Menschen gleichsam als Opfer tödte. Endlich werden die Athener sammt und sonders ἱερεῖς τῶν Θεσμοφόρων genannt bei Appian Civ. II 70 a. E.

3) Carapanos *Dodone et ses ruines* I p. 55.

4) Pausan. IX 10, 4.

5) Ders. II 10, 4.

6) Plutarch qu. gr. 3.

7) Hesych. u. d. W.

8) Hesych. u. λήτειραι und θυσιάδες. Vgl. Kallimach. im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 489.

Melissa, namentlich für Priesterinnen der Demeter, nach der Meinung alter Erklärer so genannt wegen der Reinheit der Bienen; nach Andern führen sie die Bezeichnung von μέλεσθαι, als Besorgerinnen des Gottesdienstes[1]). Auch κληδοῦχοι werden die Priester öfters genannt, als Inhaber der Schlüssel zu den Heiligthümern[2]). Der Name Essenes, welchen zu Ephesos einige dem Priester der Artemis zugesellte Cultbeamte führten, ist ungriechisch, wie der Titel des Priesters, welcher Megabyzos hiefs. Der Zeuspriester zu Syrakusai, dessen Amt hochangesehen war, und nach dem auch die Jahre gezählt wurden, hiefs statt ἱερεύς vielmehr ἀμφίπολος des Zeus[3]), und mit demselben Namen ἀμφίπολος, der freilich für jeden Priester passend war, scheint auch der Apollonpriester zu Argos genannt worden zu sein[4]). Zu Sparta hiefsen[5]) die Priesterinnen der Leukippiden, d. h. der Phoibe und Hilaira, der Gattinnen der Dioskuren, selbst auch Leukippides, ferner waren die Heresides, in 423 denen wir wenn nicht Priesterinnen, doch Dienerinnen im Cult der Hera zu Argos zu sehen haben, vielleicht nach dem Namen der Göttin benannt[6]), und in Athen waren Butes und Buzyges die Priester der gleichnamigen Heroen.

Die Besetzung der Priesterthümer, und so auch anderer gottesdienstlicher Aemter, erfolgte theils nach Erbrecht innerhalb bestimmter Geschlechter, theils durch Wahl oder eine aus Wahl und Loosung gemischte Ernennungsart; es kam aber auch vor, dafs Priesterthümer durch Kauf erworben wurden. Die Ursachen der Erblichkeit des Priesterthums sind schon oben angedeutet. Entweder nämlich war das Heiligthum einer Gottheit von einem Einzelnen gestiftet, nachher aber

1) Schol. Pind. Pyth. 4, 104. Vgl. Wernsdorf zu Himer. S. 563. Eckermann *Melampus und sein Geschl.* (Gött. 1840) S. 148. Fritzsche zu Aristoph. Frö. S. 383. — Nach Bergk *Jahrb. f. Philol.* LXXXI S. 383 soll der Name ursprünglich nur begeisterte, von Honigwein trunkene Priesterinnen bedeutet haben. Lobeck *Aglaoph.* p. 817 denkt an μελίσσω, μειλίσσω: also Sühnerinnen oder Fürbitterinnen. S. Roschers *Lex. d. gr. u. röm. Mythologie* II S. 2639 f. — Vgl. die Benennung der Aurelia Epaphro auf einer lakonischen Inschrift (C. I. G. 1449) als πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν, die brauronischen ἄρκτοι, die ephesischen Tempelknaben ταῦροι, die Bezeichnung der Vereinsdiener der Jobakchen als ἵπποι (C. I. A. III n. 1280[a] und Dittenberger *Syll.*[2] n. 737 Z. 144) und dazu Wide *Lakon. Kulte* S. 79 A. 1. 178 f. *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XIX S. 281; aufserdem auch Usener *Götternamen* S. 358 f. und unten S. 500 der 3. Ausg.

2) Spanheim zu Kallimach. H. a. Dem. 45. C. I. A. III n. 172.

3) Diodor XVI 70, 6. C. I. G. Sic. et It. n. 9.

4) Plutarch qu. gr. 24. — Auch vergleiche man den ἀμφιπολεύων auf einer Inschrift aus Chalkis auf Euboia, Dittenberger *Syll.*[2] n. 607.

5) Pausan. III 16, 1.

6) Etym. M. S. 436, 49. Doch s. Lobeck *Aglaoph.* p. 817.

dem Staate überlassen worden unter der Bedingung, daſs das Priesterthum darin dem Stifter und seinen Nachkommen erblich verbliebe[1]), oder es war der Privatcult eines Hauses oder Geschlechtes zum Staatsculte erhoben worden, in welchem Falle es denn natürlich war, daſs das Priesterthum den ursprünglichen Inhabern des Cultus als den vorzugsweise dazu Berufenen belassen wurde. Aber auch wenn ein Cultus gleich Anfangs als Staatscultus eingesetzt und das Priesterthum demjenigen übertragen war, den man für den würdigsten und geeignetsten dazu hielt, mochte man es auch seinen Nachkommen lassen, in der Meinung, daſs so die gebührende unveränderte Beobachtung der Cultgebräuche, wie die Gottheit sie verlangte, am sichersten gewährleistet würde. So gab es denn in allen griechischen Staaten mehr oder weniger zahlreiche Geschlechter, die aus dem einen oder andern Grunde im erblichen Besitze dieses oder jenes Priesterthums oder Cultamtes waren, wie wir in Attika schon der Eumolpiden und Keryken, der Phytaliden, Phylliden, Krokoniden und Hesychiden gedacht haben, wie wir die Eteobutaden als Besitzer des Priesterthumes der Athena Polias und des Poseidon-Erechtheus kennen, und auſser diesen noch manche andere anführen könnten, wenn es darauf ankäme Namen zu häufen[2]). Daſs uns auſserhalb Attikas nicht ebensoviele Priester- 424 familien namentlich bekannt sind, ist nicht zu verwundern; daſs es ihrer aber überall gegeben hat, ist nichts desto weniger sicher[3]).

Umwandelung eines erblichen Priesterthums in ein Wahlpriesterthum war, wenn auch nicht unerhört, doch gewiſs selten; wir kennen nur Ein Beispiel der Art aus dem boiotischen Orchomenos, wo wegen einer Versündigung, deren sich ein Priester schuldig gemacht, das Amt dem

1) Vgl. die Erzählung bei Herodot III 142, wo freilich die Forderung nicht zugestanden wird. Aber VII 153 lesen wir, wie Telines in Gela einen bisher ihm und seinem Hause eigenthümlichen Privatcult an den Staat überlassen, dabei aber die Hierophantie sich und seinen Nachkommen ausbedungen habe. Ein analoger Fall kommt in einer Inschrift aus Gytheion in Lakonien vor, Lebas-Foucart *Mégaride et Peloponnèse* n. 243. Ein verfallener Tempel des Apollon war von einem gewissen Philemon aus eigenen Mitteln wiederhergestellt worden, und deswegen wird das Priesterthum darin ihm und seinen Nachkommen durch Volksbeschluſs erblich übergeben. Siehe auch Fränkel *Inschr. von Pergamon* S. 180 zu n. 251 Z. 10.

2) Vgl. Toepffer *Att. Genealogie*.

3) Z. B. in Halikarnaſs ein erbliches Priesterthum des Poseidon C. I. G. n. 2655, auf Thera das Priesterthum des karneiischen Apollon und das des Asklepios im Geschlechte der Aigiden C. I. Ins. III n. 868. 865 und 516, in Messene das Priesterthum der groſsen Göttinnen Pausan. IV 14, 1. 15, 7. 27, 5. u. a. m. Vgl. H. Gelzer *de Branchidis* p. 35 f.

Geschlechte, dem es früher erblich angehört hatte, entzogen wurde[1]). Dagegen geschah es wohl, dafs man, wenn ein priesterliches Geschlecht ausstarb, das Priesterthum, an dessen Erblichkeit man einmal gewöhnt war, einem andern Geschlechte zur erblichen Besetzung übertrug.

Wer aus dem berechtigten Geschlechte jedesmal in das erledigte Priesteramt einzutreten hätte, darüber waren die Bestimmungen verschieden[2]). Bisweilen folgte dem Vater der Sohn, und wenn kein zur Nachfolge befähigter Sohn vorhanden war, der nächste Agnat, oder, wenn mehrere gleich nahe da waren, der ältere vor dem jüngeren[3]). Bisweilen ward unter sämmtlichen Geschlechtsgenossen Einer ausgewählt, und zwar entweder von den Geschlechtsgenossen selbst, oder von der Staatsgewalt. Bisweilen endlich ward nicht gewählt, sondern geloost. Wahrscheinlich war dies das älteste und das gewöhnlichste Verfahren; man glaubte, dafs die Gottheit selbst das Loos auf denjenigen lenken werde, der ihr am wohlgefälligsten sei. Es kam aber auch wohl vor, dafs der, den das Loos getroffen, zu Gunsten eines andern Geschlechtsgenossen, z. B. ein Bruder zu Gunsten des andern, auf das Amt verzichtete[4]). War die Berechtigung streitig, so fand dar-425 über eine processualische Verhandlung vor der competenten Behörde statt. In Athen gehörten dergleichen Fälle zur Jurisdiction des Basileus[5]). Uebrigens wird das Loos nicht nur angewendet, wenn es sich um die Besetzung von erblichen Priesterthümern handelt; man überläfst ihm offenbar aus dem schon angegebenen Grunde die Entscheidung auch dann sehr häufig, wenn die Auswahl nicht unter Geschlechtsgenossen, sondern unter sonst geeigneten Bewerbern zu erfolgen hat. Auch wurde bei dieser Besetzungsart hie und da gleich von vornherein ein Ersatzmann für den Erledigungsfall ausgeloost, wie uns z. B. auf Rhodos[6]) ein ἐπιλαχὼν ἱερεὺς Ἁλίου begegnet.

1) Plutarch qu. gr. 38.

2) Vgl. Böckh *Ind. lect. Berol.* Sommer 1830 = *Kleine Schriften* IV S. 331 ff.

3) C. I. G. II n. 2448 (= C. I. Ins. III n. 330) Z. 60. 2655. Nach Diog. L. IX 1, 6 trat Herakleit das ihm zukommende Priesterthum, die Βασιλεία, seinem Bruder ab. — Eine besondere Art des Übergangs eines Priesteramts vom Vater auf den Sohn ist die διασύστασις in Erythrai, ein Verfahren, in dem vielleicht ein gewisser Ersatz für die abgeschaffte Erblichkeit zu erblicken ist. Vgl. Bischoff *N. Rhein. Mus.* LIV S. 13 und 17.

4) (Plutarch) Leb. d. 10 R. S. 843 EF, wenn das λαχών, dessen der Autor sich bedient, in strengem Sinn zu nehmen ist.

5) *Att. Proc.*[2] S. 473 f.[1].

6) C. I. Ins. I n. 833; vgl. (Demosth.) g. Theokr. 29: ἱεροποιὸς ὢν . . οὔτε λαχὼν οὔτ' ἐπιλαχών.

Besetzung des Priesterthums durch Wahl erwähnt schon Homer, wenn auch nicht bei den Griechen, so doch in Troia; Theano, die Priesterin der Athene, ist von den Troern in das Amt eingesetzt worden[1]), wobei es denn freilich unbestimmt bleibt, von wem die Einsetzung eigentlich ausgegangen sei, und ob dabei ganz freie oder auf ein bestimmtes Geschlecht beschränkte Wahl stattgefunden habe. Bei den Griechen ist Volkswahl aus der Gesammtheit der Bürgerschaft jedenfalls nur in den demokratischen Staaten anzunehmen, und auch hier wohl nur für Priesterthümer neuerer Stiftung und für solche, die nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf ein oder einige Jahre vergeben wurden. Oefters wurde auch Wahl und Loos verbunden, d. h. es wurde eine Anzahl von Candidaten ausgewählt, und unter diesen dann Einer ausgeloost[2]).

Verkauf des Priesteramts, der zur Zeit des Dionysios von Halikarnaſs[3]) nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheint, ist überhaupt erst für die Zeit nach Alexander d. Gr. nachweisbar und wohl in Kleinasien unter dem Druck finanzieller Noth aufgekommen[4]). Von dort aus mag sich der Brauch allmählich weiter verbreitet haben, ohne daſs er im eigentlichen Griechenland festen Fuſs gefaſst hätte. Wir finden ihn in Halikarnaſs[5]), Kasossos, Magnesia a. Maiandros[6]), Erythrai, Kalchedon, Tomoi und auf den Inseln Chios, Andros (Mykonos) und Kos, auſserdem vielleicht auch in Priene. Für die Mehrzahl dieser Orte ist Lebenslänglichkeit der verkauften Aemter bezeugt, so daſs man diese wohl auch sonst voraussetzen darf. In Tomoi kostet[7]) das lebenslängliche Priesterthum sieben Goldstatere, d. s. 140 Mark. In Erythrai schwanken die Preise von sieben durch πρᾶσις verkauften Priesterthümern vermuthlich nach der Höhe der Einkünfte zwischen 130 und 511

1) Il. VI 300.

2) Vgl. Demosth. g. Eubul. 46. C. I. G. n. 2270 Z. 18f. Paton-Hicks *the inscriptions of Cos* n. 386.

3) Röm. Arch. II 21.

4) Bischoff *N. Rhein. Mus.* LIV S. 9ff. LV S. 488. Daneben ist gewiſs auch die Ehr- und Titelsucht der Zeit dem Handel mit Priesterstellen förderlich gewesen. Strack ebd. LV S. 172.

5) Inschrift über die Stiftung eines Tempels und Cults der Artemis Pergaia C. I. G. n. 2656, die noch wiederholt erwähnt werden wird.

6) *Inschr. von Magnesia a. M.* n. 99.

7) Die Berechnungen nach H. Gaebler *Erythrä* S. 78ff. — Eine viel höhere Kaufsumme (3 Talente ohne die Zuschlagssteuer) liest Herzog auf einer in den *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIII S. 456ff. veröffentlichten koischen Inschrift. Vgl. Herzog *Koische Forschungen und Funde* S. 41ff.

Drachmen, d. h. etwa zwischen 100 und 400 Mark. Doch werden hier weitaus die meisten Priesterämter nicht durch πρᾶσις, sondern durch ἐπίπρασις verkauft, und zwar in einer Preislage von 10 bis 4610 Drachmen, im ganzen 38 Aemter für 22263 Drachmen. Diese besondere Art des Kaufs scheint ein Anwartschaftskauf zu sein, der seit der Verkäuflichkeit der Priesterämter an die Stelle der Ersatzmännerwahl getreten war, und es ist erklärlich, warum gerade die theuersten und also wohl einträglichsten Aemter schon durch Anwartschaftskauf vergeben wurden. Doch sind auch nach Einführung des Aemterverkaufs die Erfordernisse zum Priesterthum dieselben geblieben, wie zuvor; ebenso pflegen die Obliegenheiten des Amts und die dafür zu beziehenden Gebühren in den Verkaufsurkunden gewissenhaft näher bestimmt zu werden, so dafs die Neuerung unter Wahrung der sonstigen Bräuche und für den Priester ohne Schädigung des bisherigen Ansehens getroffen zu sein scheint. Uebrigens mochte auch Verpachtung des Priesterthums vorkommen[1]).

Das in der halikarnassischen Inschrift ausdrücklich genannte Erfordernifs echter vollbürtiger bürgerlicher Abkunft dürfen wir als ein allgemeines für alle Priesterämter des Staatscultus gültiges ansehn. Fremde und Halbbürtige (νόθοι) waren von diesen gewifs überall ausgeschlossen. Die oben erwähnten Parasiten des Herakles dürfen nicht als Ausnahme von der Regel angesehen werden, da sie nicht eigentlich Priester, sondern nur Gehülfen des Priesters waren[2]). Wenn die Orakelpriester des klarischen Apollon zu Kolophon aus andern benachbarten Städten berufen zu werden pflegten[3]), so müssen wir bedenken, dafs sie doch nur aus bestimmten Familien eines in verschiedene Orte hin verzweigten Geschlechts genommen wurden, die ohne Zweifel alle unter einander Conubium hatten[4]). Dafs ferner die bürgerliche Ehrenhaftigkeit, die Epitimie, zur Bekleidung des Priesteramts ebenso nothwendig war als zu andern Aemtern, versteht sich von selbst. Aristo-

1) Vgl. Keil *N. Jahrb. f. Phil.* Suppl. IV S. 619 zur Inschr. von Andros oder Mykonos (Lebas p. 408 n. 1799 = p. 457 n. 2059).

2) Auch die von Keil in den *N. Jahrb. f. Phil.* Suppl. II S. 359 besprochene Inschrift C. I. A. II n. 627 giebt keinen Gegenbeweis, da in ihr von keinen zum Staatscult gehörigen Priestern und Opfern die Rede ist. Aehnlich verhält es sich mit den im *N. Rhein. Mus.* XIX S. 267 besprochenen Inschriften.

3) S. ob. Kap. 11 S. 331.

4) Auch zwischen den Priestern der Demeter und Kore zu Lerna und den athenischen Eumolpiden mufs Conubium bestanden haben, wie Böckh C. I. G. I p. 450 zu n. 405 (= C. I. A. III n. 718) bemerkt.

teles will in dem Staate, wie er sein soll, auch Ackerbauer und Handwerker vom Priesterthum ausgeschlossen wissen[1]), wie er diese überhaupt von den Rechten des Vollbürgerthums ausschliefst. In den Staaten der Wirklichkeit war es nicht so. Wo Oligarchie oder Aristokratie herrschte, da konnten natürlich auch die Priesterämter nur den Mitgliedern der bevorrechteten Stände zugänglich sein. In der Demokratie genügte, wenn wir von den erblichen Priesterthümern absehen, die allgemeine Wohlgeborenheit d. h. echtbürgerliche Abstammung im 427 dritten Gliede[2]). Indessen lässt sich nicht bezweifeln, dafs auch durch Volkswahl nicht leicht Jemand zum Priester ernannt wurde, der nicht zu den besseren Classen, wenigstens zu denen gehörte, die durch ihre Verhältnisse der Nothwendigkeit ihr tägliches Brod durch Handarbeit zu verdienen überhoben waren, wenn auch die Gesetze keine ausdrückliche Bestimmung darüber enthielten[3]); auch finden sich Spuren davon, dafs die Ernennung wenigstens solcher Cultbeamten, mit deren Pflichten gewisse eigene Ausgaben verbunden waren, deren Leistungen demnach als eine Art von Leiturgie erschien, eine Bereiterklärung zur Voraussetzung hatte[4]). Allgemein aber galt bei den Griechen der Grundsatz, dafs körperliche Fehler, Gebrechen und Verstümmelungen zum Priesterthum unfähig machten[5]). Der Cult der ephesischen Artemis freilich verlangte verschnittene Priester[6]); aber dieser Cult war auch ursprünglich kein griechischer, und die Priester wurden, da sich Griechen schwerlich zu der Verstümmelung hergaben, aus der Fremde geholt. Auch die Metragyrten verstümmelten sich zu Ehren der Göttin, deren Priester sie sich nannten; aber auch dieser Cult war kein griechischer, und die Metragyrten waren keine vom Staat anerkannten Priester.

---

1) Polit. VII 8, 6.

2) Nur an diese ist auch bei Demosthenes g. Eubul. 46 zu denken, wo οἱ εὐγενέστατοι genannt werden.

3) Nach Pausan. VII 27, 3 wurden die Priester der Artemis Soteira zu Pellene κατὰ δόξαν γένους μάλιστα gewählt. Nothwendigkeit adligen Standes scheint auch hier nicht gemeint zu sein.

4) Vgl. die ἐπιμήνιοι αὐτεπάγγελτοι auf Samos (*Mitth. d. arch. Inst. in Athen* X S. 32 ff.) und Kos (Paton-Hicks n. 382). In ähnlicher Weise wird anderwärts den Priestern vor Antritt ihres Amtes die ausdrückliche Erklärung (ἐπαγγελία) abgenommen, alle entstehenden Kosten auf sich nehmen zu wollen. Vgl. Heller *de Cariae Lydiaeque sacerdotibus* p. 249 und Dittenberger *Syll.*[2] n. 420 A. 1.

5) Vgl. Plat. Ges. VI S. 759 C. Etym. M. S. 176, 20. Anaxandr. b. Athenai. VII 55 S. 300 A.

6) Strab. XIV S. 641.

Einige Priesterthümer wurden von Männern, andere von Frauen bekleidet, und bei manchen Tempeln gab es Priester und Priesterinnen neben einander[1]). Ohne Zweifel beruhten die Bestimmungen hierüber auf bestimmten Gründen, die wir aber nachzuweisen nicht im Stande sind. Wenn sich auch annehmen läfst, dafs in der Regel das Priesterthum der männlichen Gottheiten von Männern, das der weiblichen von Weibern bekleidet worden sei, so litt doch diese Regel manche Ausnahme, wie zum Theil schon aus einigen der angeführten Beispiele hervorgeht, zum Theil aus den gleich anzuführenden hervorgehen wird.

Auch über das zum Priesterthum erforderliche Alter waren die Bestimmungen sehr verschieden. Es gab an manchen Orten Priester- 428 thümer, die nur von Leuten jugendlichen Alters bekleidet werden konnten, wie zu Tegea das der Athene Alea, zu Elateia das der Athene Kranaia nur von Knaben[2]), auf der Insel Kalaureia das des Poseidon, zu Aigeira und zu Patrai das der Artemis nur von Jungfrauen vor dem mannbaren Alter[3]). Zu Aigion wurde als Priester des Zeus ein Knabe, der schönste unter seinen Altersgenossen, angestellt, mufste aber, sobald ihm der Bart zu wachsen anfing, abtreten und einem andern Platz machen[4]). Auch zu Theben wurde der Daphnaphoros oder Priester des ismenischen Apollon jährlich aus den schönsten und kräftigsten Knaben angesehener Häuser erwählt[5]). Es versteht sich von selbst, dafs solchen jugendlichen Priestern immer andere Cultusbeamte gereiften Alters zur Seite stehen mufsten, die, wenn sie auch nicht Priester genannt wurden, doch die Functionen des Priesterthums mit jenen theilten, sie anleiteten und unterstützten. Die Bestellung so jugendlicher Priester aber hatte ihren Grund ohne Zweifel in dem Glauben, dafs die jugendliche Blüthe und die unbefleckte Reinheit, wie man sie nur vor der geschlechtlichen Reife erwarten dürfe, der Gottheit wohlgefällig sei. Im Allgemeinen jedoch war die Keuschheit, d. h. die Enthaltung von geschlechtlichem Genusse, den Priestern nicht un-

---

1) Z. B. im Tempel der Artemis Hymnia zu Orchomenos in Arkadien, Pausan. VIII 13, 1. Auch im Heraion bei Argos mufs es, nach Herodot VI 81, einen Priester neben der Priesterin gegeben haben, wenn nicht hier vielleicht, wie wir oben (S. 433 A. 2) vermuthet, der Ausdruck ἱερεύς ungenau gebraucht ist.

2) Pausan. VIII 47, 3. X 34, 8.

3) Ders. II 33, 2. VII 19, 1. 26, 5.

4) Ders. VII 24, 4.

5) Ders. IX 10, 4.

bedingt geboten, und Ehelosigkeit war zwar bei einigen, aber keineswegs bei allen Priesterthümern nothwendiges Erfordernifs. Während z. B. der Hierophant zu Eleusis unverheirathet sein mufste, konnte der Hierophant zu Phleius auch heirathen; doch wurde dieser auch nicht lebenslänglich, sondern immer nur für eine penteterische Mysterienperiode ernannt[1]). Am häufigsten war wohl die Ehelosigkeit bei den Priesterthümern der jungfräulichen Göttinnen, wie der Athene und Artemis, obgleich freilich auch diese beiden keineswegs überall als Jungfrauen gedacht wurden; aber auch die Priesterin der am wenigsten jungfräulichen Göttin, der Aphrodite, mufste zu Sikyon eine Jungfrau sein[2]). Ihr Priesterthum dauerte aber auch nur ein Jahr lang. Dagegen war die Priesterin des Herakles zu Thespiai, deren Amt lebenslänglich war, auch zu lebenslänglicher Jungfrauschaft verpflichtet[3]). Auch in Phokis durfte der Priester des Herakles, der hier unter dem Beinamen Misogynes, Weiberfeind, verehrt wurde, während seiner Amtsführung, die aber nicht lebenslänglich, sondern nur einjährig war, mit keinem Weibe Umgang haben[4]). Zu Bura in Achaia mufste die Priesterin der Ge nicht nur nach ihrer Erwählung zu dem Amte die strengste Keuschheit beobachten, sondern es war auch nur eine solche Frau wählbar, die während ihres früheren Lebens mit nicht mehr als Einem Manne zu thun gehabt hatte. Die Bewerberinnen mufsten sich deswegen einer Keuschheitsprobe unterwerfen, indem sie einen Trank von Stierblut tranken, der ihnen, wenn sie die Unwahrheit sagten, auf der Stelle die Strafe der Göttin zuziehen sollte[5]). Der Grundsatz, dafs eine mehr als Ein Mal verheirathet gewesene Frau zum Priesterthum unfähig sei, scheint sehr allgemein gewesen zu sein[6]). Auch das war sehr gewöhnlich, dafs man, wo das Priesterthum Keuschheit verlangte, betagte Männer, wie dem Herakles Misogynes in Phokis, oder betagte

429

---

1) Pausan. II 14, 1. Vgl. Orig. g. Cels. VII 48 S. 365 (76 Lomm.) — Uebrigens war eine frühere Ehe auch für den eleusinischen Hierophanten kein Hindernifs der Wählbarkeit; nur mufste sie aufgelöst sein, wenn er ins Amt trat. Daher dürfen wir uns nicht wundern, auch Kinder von Hierophanten oder Hierophantinnen erwähnt zu finden, z. B. C. I. A. III n. 718 und n. 900. Vgl. Harpokr. u. ἱεροφάντης.

2) Pausan. II 10, 4. Eine verheirathete Priesterin der Athena in Athen läfst eine Inschrift (C. I. A. II n. 550) erkennen. Vgl. auch (Plut.) Leb. d. 10 R. S. 843 B. Eine verheirathete Priesterin der Artemis Anthol. Pal. VI 356.

3) Pausan. IX 27, 6.

4) Plutarch de Pyth. or. 20.

5) S. oben S. 279.

6) Serv. zu Vergil Aen. IV 19.

Frauen, wie der Hestia in Delphi, der Athena Polias in Athen, dem Sosipolis zu Olympia anstellte[1]). Zu Orchomenos in Arkadien, wo in früherer Zeit die Priesterin der Artemis Hymnia von jugendlichem Alter gewesen, stellte man späterhin, da eine Priesterin von einem Liebhaber verführt worden war, nur noch bejahrte Frauenzimmer an[2]). Aber auch wo Ehelosigkeit und beständige Keuschheit nicht gefordert wurde, verlangte das Ritualgesetz doch Enthaltsamkeit auf gewisse Zeit vor allen priesterlichen Verrichtungen[3]). Dergleichen Verrichtungen kamen nun freilich in manchen Tempeln nicht anders als zu bestimmten Festzeiten vor, in andern dagegen täglich, und es ist deswegen nicht zu bezweifeln, daſs die bei solchen Tempeln angestellten Priester, so lange sie im Amte waren, zur Keuschheit und, wenn das Amt lebens-430 länglich war, zum Cölibat verpflichtet waren, ausgenommen etwa, wenn mehrere Priester da waren, die sich von Zeit zu Zeit ablösen konnten[4]). Denn in diesem Falle war nur Enthaltsamkeit auf gewisse Zeit, nicht aber Cölibat nothwendig.

Die Ritualgesetze untersagten hier und da den Priestern auch den Genuſs gewisser Speisen. So durfte z. B. der Priester des Poseidon in Megara keine Fische, die Priesterin der Hera in Argos wenigstens keine Seebarben essen[5]), und der Priesterin der Polias in Athen war der Genuſs von inländischem Käse verboten[6]). Es ist aber dabei wohl nur an Ziegenkäse zu denken; die Ziegen in Attika galten wegen der Beschädigungen, die sie gern den Oelbäumen zufügten, als der Göttin widerwärtig. Deswegen durfte man ihr auch keine Ziegen opfern, und ihre Priesterin durfte gewiſs nicht nur keinen Ziegenkäse, sondern auch kein Ziegenfleisch essen und keine Ziegenmilch trinken.

Dem Priester und der Priesterin der Artemis Hymnia zu Orchomenos war nicht bloſs in Beziehung auf Essen, Trinken, Kleidung die sorgfältigste Reinheit vorgeschrieben, sondern sie durften auch weder in öffentlichen Bädern baden, noch selbst das Haus irgend eines Privaten betreten aus Furcht vor möglicher Verunreinigung. Die gleiche Vorschrift bestand auch zu Ephesos nicht bloſs für den Megabyzos,

1) Plutarch Num. 9. Pausan. VI 20, 2.
2) Pausan. VIII 5, 11f.
3) Vgl. Demosth. g. Androt. 78. g. Neaira 78.
4) Vgl. Böckh *Kl. Schriften* IV S. 335, 2.
5) Plutarch Symp. VIII 8, 4; de soll. an. 36 a. E. Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 252f.
6) Strab. IX S. 395.

sondern auch für die Essenen während ihrer jährigen Amtsdauer[1]). In Messene mufsten Priester und Priesterinnen ihr Amt niederlegen, wenn ihnen ein Kind starb[2]), offenbar weil solcher Todesfall als verunreinigend oder als ein Zeichen göttlicher Ungunst angesehen wurde. Dafs die Nähe oder Berührung von Leichen für verunreinigend galt, haben wir früher bemerkt. Platon will deswegen in seinen Gesetzen auch, dafs die Priester keinen Begräbnissen beiwohnen sollen[3]). Ob das in Wirklichkeit allgemein den Priestern untersagt gewesen sei, wissen wir nicht zu sagen, wie es denn überhaupt bei der grofsen Mannichfaltigkeit, die, wie in andern Dingen, so auch in den religiösen Institutionen und Ritualgesetzen bestand, sehr mifslich ist, irgend Etwas als allgemein gültigen Grundsatz aufzustellen. Dafs aber die Priester, welche des Tempeldienstes zu warten hatten, in der Regel von der Heeresfolge, namentlich wenn der Feldzug aufser Landes ging, 431 befreit sein mufsten, ergiebt sich wohl aus der Natur der Sache[4]); doch scheint dies Vorrecht nicht immer und überall so selbstverständlich gewesen zu sein, da es dem Priester des Poseidon Helikonios in Sinope ausdrücklich zugesichert wird[5]).

Wie gross die Verschiedenheit auch hinsichtlich der Amtsdauer des Priesterthums war, haben schon die vorher angeführten Beispiele zeigen können, da theils von lebenslänglichen, theils von einjährigen Priesterthümern die Rede gewesen ist. Der eleusinische Hierophant in Attika bekleidete sein Amt lebenslänglich; zu Phleius dagegen war das Amt des Hierophanten nur vierjährig[6]). Die Priesterin der Athene Nikephoros in Pergamon amtirt zwei Jahre[7]), und vier Jahre[8]) der Archiereus im Kaisercult zu Attaleia in Pamphylien. Der als Priester der Athene Kranaia fungirende Knabe zu Elateia bekleidete sein Amt fünf Jahre lang[9]), weswegen man denn auch nur solche Knaben anstellen konnte, deren Pubertät nicht vor Ablauf dieses Zeitraums zu

---

1) Pausan. VIII 13, 1.

2) Ders. IV 12, 6.

3) Plat. Ges. XII S. 947 C D.

4) Vgl. Nägelsbach *Hom. Theol.*[3] S. 190 und Bd. I S. 38 A. 6. Wenn Petersen *Ztschr. f. d. Alterthumsw.* XIV S. 446 f. dagegen auf die Pyrphoren verweist, so ist zu bedenken, dafs diese nur im weiteren Sinne des Wortes ἱερεῖς genannt werden.

5) *Bull. d. corr. Hell.* XIII p. 299.

6) Pausan. II 14, 1.

7) *Inschr. von Pergamon* n. 167 und 525.

8) *Bull. d. corr. Hell.* VII p. 263.

9) Paus. X 34, 8.

erwarten stand. Bei andern jugendlichen Priestern und Priesterinnen, die ebenfalls nur bis zum Eintritt der Mannbarkeit im Amte bleiben durften, hing natürlich die Dauer desselben davon ab, wie lange vor diesem Zeitpunkt sie angestellt waren. Sonst finden wir häufig einjährige[1]), nicht weniger häufig aber auch lebenslängliche Priesterthümer, und es ist im Allgemeinen anzunehmen, dass der jährliche Wechsel vorzugsweise bei den Priesterthümern neuerer Stiftung und in demokratischen Staaten stattgefunden habe, während die älteren, und die, welche bestimmten Geschlechtern erblich zustanden, in der Regel auch lebenslänglich waren, wie dies z. B. für die zwei Priester des Apollon in Delphi, die der Pythia als Propheten zur Seite standen, schon oben (S. 51) hervorgehoben worden ist.

Dafs von einer und derselben Person die Priesterthümer mehrerer Gottheiten gleichzeitig bekleidet wurden, und zwar nicht blofs solcher, die zusammen in einem und demselben Tempel verehrt wurden, sondern auch anderer, läfst sich freilich mit bestimmten Zeugnissen nur für spätere Zeiten belegen[2]), mag indessen immerhin auch schon in früheren Zeiten vorgekommen sein, namentlich in kleinen Städten, wo die Amtseinkünfte der Priester gering waren. Es durfte aber allerdings wohl nur bei solchen Priesterthümern zulässig scheinen, bei denen keine Collision der Functionen zu besorgen war, weil sie den Priester nicht 432 täglich, sondern nur zu bestimmten Zeiten in Anspruch nahmen. Dagegen hinderte nichts, dass eine und dieselbe Person mehrere nicht lebenslängliche Priesterthümer sei es derselben oder verschiedener Gottheiten nach einander bekleidete[3]), wenn sie nur den namentlich in späterer Zeit oft recht bedeutenden mit den Aemtern verbundenen Aufwand zu bestreiten fähig und willig war.

Dafs die Priester ihr Amt nicht ohne eine gewisse religiöse Ein-

---

1) Einjährig ist das Amt des Tempelpersonals im Asklepieion zu Epidauros, des ἱερεύς, des πυροφόρος, der zwei ναυφύλακες, der ναχόρος, und der ζαχόρος (*'Εφ. ἀρχ.* 1899 S. 11 ff.), ebenso das des Priesters des Zeus Panamaros (Dittenberger *Syll.*[2] n. 420 A. 1) und das des ἱεροκῆρυξ der Artemis Leukophryene (*Inschr. von Magnesia a. M.* n. 100 a Z. 36). — Ein Verzeichnifs jährlich gewählter Priester des Apollon Erethimios auf Rhodos giebt C. I. Ins. I n. 730; ebenso scheinen z. B. die a. a. O. n. 786 namhaft gemachten Priesterämter jährig gewesen zu sein. Dafs es indessen auf Rhodos daneben auch Priester auf Lebenszeit gegeben habe, lehrt der auf Z. 9 der eben citirten Inschrift gebrauchte Ausdruck στατὸς ἱερεύς.

2) Vgl. C. I. G. n. 1446. 2720. C. I. A. III n. 2 u. a.

3) Vgl. von den zahlreichen Inschriften C. I. G. n. 2884. *Bull. d. corr. Hell.* III p. 379. XI p. 32 und auch Anth. Pal. VII 728.

weihung, eine Art von Consecration, antraten, wäre auch dann anzunehmen, wenn sich für dergleichen nirgends irgendwelche Andeutungen fänden; doch wir wissen, dass solche Einweihungsfeierlichkeiten wenigstens in späterer Zeit nicht bloſs stattfanden, sondern sogar mit nicht unbedeutendem Aufwande verbunden waren, und daſs die Kosten dafür vom Priester oder von der Gemeinde getragen wurden [1]). Auch über die priesterliche Amtstracht und über die Insignien giebt es nur einzelne gelegentliche Andeutungen, aus denen sich entnehmen läſst, daſs sie zum Theil stattlich genug, aber ebenso auch, daſs sie hier so, dort anders gewesen sind. Der homerische Chryses führt ein goldenes, d. h. ein mit Gold verziertes Scepter gleich den Königen [2]), und auch sonst kommt der priesterliche Stab vielfältig vor. Ferner finden wir die Priester mit Kränzen geschmückt [3]), von Myrten, von Lorbeer, von anderem Laube, je nach der Verschiedenheit der Gottheiten, denen theils dieses theils jenes Gewächs vorzüglich zuzusagen schien. Daſs manche Priester auch ihren Titel vom Kranztragen führten, haben wir oben gesehn; hier können wir hinzufügen, daſs der Kranz in so hohem Maſse als Zeichen der Priesterwürde galt, daſs das Wort στέφανος gelegentlich geradezu für ἱερωσύνη verwendet wurde [4]). Unverschnittenes Haar dürfen wir bei Allen annehmen [5]). Auch mancherlei Binden werden erwähnt, theils Leibbinden, theils besonders Kopfbinden, eine Art von Diadem, bisweilen von purpurner Farbe. Die Farbe der Kleidung war wohl in der Regel weiſs, welche Farbe Platon als die den Göttern am meisten wohlgefällige bezeichnet [6]). Aber auch hier gab es manche Ausnahmen. Die Priester

---

1) Lukian Lexiphan. 10 braucht den Ausdruck ὡσιώθησαν von dem Hierophanten und dem Daduchen; auf koischen Inschriften (Paton-Hicks n. 27. 28 und 29) kommt die Formel τελεῖν τὸν ἱερέα (τὴν ἱέρειαν) κατὰ τὰ νομιζόμενα wiederholt vor, und der Herausgeber entnimmt (S. 51) einer Inschrift von Amorgos (Dittenberger *Syll.*² n. 645 Z. 17) das Wort τέλεστρα d. i. das zur Bezahlung der durch die Feierlichkeit herhervorgerufenen Kosten nöthige Geld. Hierher gehören auch Worte wie ἀνατιθέναι, ἄνθεσις (ἐνθρονισμός?) und κατασπένδειν, wozu man Dittenberger *Hermes* XVI S. 174 f. (*Sylloge*² n. 594 A. 15). Fränkel *Inschr. von Pergamon* zu n. 248 S. 169 und Latyschew *Bull. d. corr. Hell.* IX p. 286 A. 1 vergleichen möge.

2) Il. I 15.

3) Schol. Soph. Oid. Kol. 681. *Inschr. von Pergamon* n. 251 Z. 11. 681.

4) Vgl. die Ausdrücke ὁ στέφανον ἔχων, παράληψις τοῦ στεφάνου u. s. w., Dittenberger *Syll.*² n. 420 Z. 15. n. 592 Z. 22. n. 604 Z. 17.

5) Vgl. Herodot II 36. Plutarch Arist. 5. Arrian diss. Epict. III 21, 16. Artemidor Oneirokr. I 18.

6) Plat. Ges. XII S. 956 A. Vgl. Pollux IV 119. *Inschr. von Pergamon* n. 40.

des Dionysos trugen wohl safranfarbige buntverzierte Gewänder[1]): der Priester des Sosipolis zu Magnesia am Maiander trug ein Purpurkleid[2]), der Stephanephoros des Herakles zu Tarsos einen Leibrock von weifser Farbe mit breitem Purpursaum und dazu weifse Schuhe[3]). Die Schuhe des Basileus in Athen, den wir gewissermafsen auch zu den Priestern 433 rechnen dürfen, hatten eine eigenthümliche Form[4]), und so werden auch anderswo die Priester eine von der allgemein üblichen etwas verschiedene Fufsbekleidung gehabt, namentlich vielleicht keine ledernen Schuhe getragen haben[5]). Von dem Heraklespriester auf der Insel Kos heifst es, dafs er bei einem Festopfer, das er zu verrichten hatte, Weiberkleidung anlegte[6]); aber überhaupt näherte sich wohl die Priestertracht, wenigstens die lange bis zu den Füfsen herabfallende Stola, mehr der weiblichen als der männlichen Kleiderform. Bei einigen Festen war es Gebrauch, dafs der Priester statt seiner gewöhnlichen Amtstracht ein Costüm anlegte, durch das er dem Gott, dessen Fest gefeiert wurde, ähnlich erschien. So sah man zu Pellene die Priesterin der Athene, eine Jungfrau von stattlicher Gestalt, mit Waffen angethan und einen Helm auf dem Haupte[7]), die Priesterin der Artemis Laphria zu Patrai fuhr auf einem mit Hirschen bespannten Wagen[8]), ohne Zweifel also auch im Costüm der Göttin, wie dies von der Artemispriesterin zu Delphi ein freilich nicht unbedingtes Zutrauen verdienender Zeuge angiebt[9]). Von dem Priester der Demeter zu Pheneos hören wir, dafs er bei der Mysterienfeier eine Maske der Göttin anlegte[10]), und so läfst sich vermuthen, dafs auch seine übrige Tracht damit in Uebereinstimmung gewesen sei.

---

1) Vgl. Pollux IV 117. VII 47. Aristoph. Frö. 46.

2) Strab. XIV S. 648.

3) Athenai. V 54 S. 215.

4) Sie hiefsen βασιλίδες, Pollux VII 85. Vgl. Bd. I S. 440.

5) Lobeck *Aglaoph.* p. 245. Die Mysterieninschrift von Andania (Dittenberger *Syll.*² n. 653) verordnet Z. 23, dafs die ἱεραὶ γυναῖκες in der Procession Schuhe von Filz oder von Leder aus den Fellen von Opferthieren (δερμάτινα ἱερόθυτα) tragen sollen. Die durchs Loos ernannten ἱεροί und ἱεραί der Inschrift müssen einen besonderen Antheil an der Feier gehabt haben, über den wir aber nicht näher belehrt werden.

6) Plutarch qu. gr. 58. Vgl. Movers *die Phönizier* I S. 453.

7) Polyain VIII 59 S. 419 Wölfflin-Melber.

8) Pausan. VII 18, 12.

9) Heliodor Aithiop. III 4. V 5. VI 11.

10) Pausan. VIII 15, 3. Vgl. die Mysterieninschrift von Andania Z. 24 und Back *de Graecorum caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur* (Berl. 1883).

Die Amtswohnungen der Priester, wenn solche da waren, befanden sich im Peribolos des Tempels oder im Temenos des Gottes, wie bei Homer der Apollonpriester Maron in dem heiligen Haine[1]), zu Elateia der Priester der Athene Kranaia und das übrige Cultpersonal in den Nebengebäuden des Tempels wohnen[2]). Ebenso hatten, wie es scheint, in Eleusis alle Cultusbeamte Amtswohnung. Sonst finden sich jedoch Ausnahmen. Der Priester des Amphiaraos wohnt, wie schon oben (S. 429) zu erwähnen Gelegenheit war, in der Stadt Oropos und braucht nur jeden dritten Tag in dem entfernt liegenden Tempel anwesend zu sein; nur der νεωκόρος wohnt beim Heiligthume. Auch die Mutter des Kleobis und Biton wohnte nach der bekannten Erzählung ziemlich entfernt von dem Tempel der Hera, deren Priesterin sie war, vielleicht in der Stadt Argos selbst[3]); und einige Beispiele werden erwähnt, 434 wo das Bild des Gottes, der gar keinen eigenen Tempel hat, der Wohnung des jährlich neu gewählten Priesters folgt und in oder neben dessen Hause aufgestellt wird[4]).

Die Einkünfte der Priester waren begreiflicher Weise sehr ungleich. Die Priester eines reichen und angesehenen Tempels, wo viel geopfert wurde, standen sich besser als die, welche bei armen und selten von Andächtigen besuchten Heiligthümern angestellt waren; denn von den Opfern bezogen die Priester eine bestimmte Gebühr[5]). Die oben (S. 437) erwähnte halikarnassische Urkunde setzt fest, daſs die Priesterin von allen Staatsopfern, die in dem Tempel ihrer Göttin dargebracht werden, die Schinkenstücke mit einer herkömmlichen Beilage, den vierten Theil der Eingeweide und die Felle bekommen soll, von Privatopfern dasselbe mit Ausnahme der Felle. Auſserdem wird ihr für eine monatlich zu verrichtende Fürbitte für den Staat eine Drachme zugesichert, es wird ihr das Recht zugestanden, an dem jährlichen öffentlichen Feste der Göttin eine Collecte zu sammeln, — nur darf sie dabei nicht in die Häuser gehen — deren Ertrag ihr zufallen soll, und end-

1) Od. IX 200. 2) Pausan. X 34, 7.

3) Herodot I 31. Cic. Tuscul. I 47, 113. Lukian Char. 10. Anthol. Pal. III 18. Vgl. Palaiphat. 51.

4) Pausan. IV 33, 2. VII 24, 4.

5) Ἱερ(ε)ώσυνα oder γέρη. Dieses bezeichnet nur Fleischtheile, jenes auch andere Emolumente, namentlich Geld, Stengel *Hermes* XXXI S. 640f. In Verbindung mit dem Worte γέρη möge die Bezeichnung γερηφόρος (γερεαφόρος) erwähnt werden; s. *Bull. d. corr. Hell.* XII p. 282 und Paton-Hicks *Inscr. of Cos* n. 37. — Einen bestimmten Antheil an den Opfergaben scheint das Wort ἀπόμετρα zu bedeuten, C. I. A. IV 1 S. 54 und *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIII S. 24.

lich erhält sie einmal im Jahre einen Geldbetrag aus dem Tempelschatze, anscheinend z. Th. für ihre persönlichen Bedürfnisse. Aus Attika haben wir eine leider verstümmelte Abschrift einer Gebührentaxe für die Priester[1]), aus welcher wenigstens soviel zu erkennen ist, daſs sie auſser ihrem Antheil vom Fleisch der Opferthiere und den Fellen auch noch Geld, theils für ihre Mühwaltung beim Opfer, theils für die von ihnen gelieferten Geräthe und Zuthaten, wie für Holz, Oel, Opfergerste, Honig u. dgl. bezogen. Auch die Priesterin der Athena Nike erhielt, wie uns eine Inschrift[2]) aus der Mitte des fünften Jahrhunderts lehrt, bei Staatsopfern die Schenkelstücke und das Fell des Opferthiers und auſserdem aufs Jahr noch fünfzig Drachmen baar. Die Felle scheinen allerdings im Allgemeinen nur bei kleineren Staatsopfern den Priestern gelassen worden zu sein, während sie bei grösseren gewöhnlich für Rechnung des Staats verkauft wurden und eine beträchtliche Summe ergaben (δερματικόν); der Priester erhielt dann gelegentlich eine bestimmte Taxe[3]). Uebrigens tritt er auch dann in den Genuſs der Gebühren, wenn er sich beim Opfer hat vertreten lassen[4]). Daſs auch die Darbringungen von Früchten und Backwerk wenigstens gröſstentheils den Priestern zu Gute kamen, haben wir schon früher bemerkt[5]). Ferner gehört dem Priester vielfach die Nutznieſsung des geweihten[6]), ja gelegentlich sogar die Nutzung von Staatsland[7]); in Pergamon flieſsen einem Priester auch die Einnahmen aus gewissen zum Tempel gehörigen Fabriken zu[8]), und in Magnesia a. M. bekommt der Sarapispriester

1) C. I. A. II n. 631. Vgl. Böckh *Ind. lect. Berol.* 1835/36 = *Kl. Schriften* IV S. 404 und *Staatsh.* II² S. 121; auſserdem besonders L. Ziehen *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIV S. 267 ff., der *'Εφ. ἀρχ.* 1855 n. 2667 ein drittes Fragment der wichtigen Inschrift erkannt hat. — S. auch die milesische Inschrift Dittenberger *Syll.*² n. 627.

2) Dittenberger *Syll.*² n. 911.

3) Böckh *Staatsh.* a. a. O. und dazu Fränkel S. 32* A. 200. Auf einer pergamenischen Inschrift (n. 255) bekommt das σκέλος δεξιόν und das δέρμα nicht wie sonst gewöhnlich der Priester, sondern die Göttin: der Erlös flieſst in den heiligen Schatz, Dittenberger *Syll.*² n. 566 A. 12. Vgl. auch Ziehen a. a. O. — Lehrreich ist ferner die Gebührentaxe für den Priester des Ζεὺς Μέγιστος in Iasos, Newton *Inscript. of the British Museum* III n. 440 = Dittenberger *Syll.*² n. 602, wozu man jetzt noch Stengel *Hermes* XXXVI S. 331 nachlesen möge.

4) *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XIII S. 166 n. 4, Inschrift aus Chios, die *N. Rhein. Mus.* LIV S. 10 n. 6 versehentlich als erythraiisch ausgegeben worden ist. Vgl. a. a. O. LV S. 488; über προιερᾶσθαι, προιερητεύειν 'in Stellvertretung das Priesterthum verwalten' s. Fränkel *Inschr. von Pergam.* zu n. 248 Z. 14.

5) S. oben S. 234. Vgl. Artemidor Oneirokr. III 3 und Anth. Pal. XI 324.

6) Heller *de Cariae Lydiaeque sacerdotibus* p. 217. 224.

7) 'Αθήναιον VII S. 207 n. 2.

8) *Inschr. von Pergam.* n. 40 Z. 7.

einen bestimmten Antheil am Erlös vom Holz- und Getreideverkauf[1]). Einige Priester wurden auch aus den Einkünften des Tempels gespeist, und wo diese in Naturallieferungen bestanden, wurde ein Theil davon für ihren Tisch verwendet[2]). Die Fische aus den Rheitoi bei Eleusis kamen allein auf den Tisch der Priesterschaft[3]). In Athen finden wir eine Anzahl von Priestern unter den Aeisiten d. h. denen, die auf Staatskosten im Prytaneion gespeist wurden[4]). Ebenso wird dem Poseidonpriester in Priene die σίτησις ἐν πρυτανείῳ zugesichert, und in ähnlicher Weise nimmt in Kalchedon der Priester des Asklepios an den δεῖπνα δημόσια Theil[5]). Hier und da geniefst der Priester Atelie und Befreiung von Leiturgien[6]) und, wie oben (S. 443) bemerkt, auch vom persönlichen Militärdienste. In Athen, ohne Zweifel aber anderswo ebenso waren 435 die Priester Rechnung abzulegen verpflichtet[7]), weil die Einnahmen des Tempels, auch wenn es neben ihnen eigene Tempelschatzmeister gab, doch grofsentheils durch ihre Hände gingen[8]). Und dafs sie aus dem Tempelschatz Bezahlung erhielten, sei es als Remuneration für einzelne Amtshandlungen, sei es als feste Besoldung, lehrt, wie wir gesehen haben, nicht blofs die halikarnassische Urkunde.

Ueber das Ansehn, welches der Priesterstand genofs, läfst sich nicht füglich ein allgemein und für alle Zeiten und Orte gültiges Urtheil aussprechen; es hing das natürlich von dem Ansehn ab, in welchem die Religion und die religiösen Institute überhaupt standen, zum Theil auch von der Persönlichkeit der Priester. Eine Auszeichnung, die ihnen überall zugestanden worden zu sein scheint, war die Proedrie, d. h. das Recht auf einen besonderen Ehrenplatz bei Volksversammlungen und Schauspielen[9]). In manchen Staaten wurden die Jahre nach den Priestern der Hauptgottheiten bezeichnet, wie in Argos nach der Priesterin der Hera, in

1) *Inschr. von Magnesia a. M.* n. 99 Z. 17ff.

2) S. 201. 3) Pausan. I 38, 1.

4) C. I. A. III n. 1041ff.

5) Newton *Inscript. of the British Museum* III n. 426[a]. 427[b]. Dittenberger *Syll.*[2] n. 594.

6) Bischoff *N. Rhein. Mus.* LIV S. 16f.

7) Aischin. g. Ktesiph. 18. Vgl. Bd. I S. 467. Bischoff a. a. O.

8) Der Tyrann Hippias verordnete, dafs bei allen Geburten und Todesfällen in Attika ein Mafs (χοῖνιξ) Gerste, ein Mafs Weizen und ein Obolos an die Priesterin der Polias entrichtet werden sollte, Aristot. Oik. II 4, ohne Zweifel wohl für die Tempelcasse.

9) C. I. A. II n. 589 Z. 23, die schon mehrmals erwähnten Inschriften aus dem athenischen Theater, wiewohl sie erst der römischen Kaiserzeit angehören, und *Inschriften von Pergamon* n. 251 Z. 23.

Rhodos nach dem Priester des Helios[1]), anderswo z. B. nach den Hieromnemonen oder Stephanephoren[2]). Manche Priesterthümer galten für besonders heilig, so dafs, wer sie bekleidete, gleich als ob er dadurch ein anderer Mensch würde, seinen frühern weltlichen Namen ablegte, und fortan nur mit seinem priesterlichen Amtsnamen angeredet werden durfte, z. B. der Hierophant, die Hierophantin und der Daduchos in Attika. Indessen finden sich Spuren dieser Hieronymie, wie man dies nannte, erst in späterer Zeit[3]). Ebenfalls späterer Zeit gehören die Titel Archiereus (Erzpriester oder Oberpriester) und Archiereia an, die seit der Diadochenzeit namentlich in kleinasiatischen Inschriften öfters vorkommen[4]), und entweder auf die oberste Stelle in dem Priester-436 collegium eines Tempels, oder auf den Vorrang vor andern Priestern der Stadt oder des Landes oder auf die Oberaufsicht über sie und über die Verwaltung der Tempelgüter deuten; seit Augustus führten den Titel namentlich die Priester der Provinzen, denen die Pflege des Kaisercultes oblag.

Dafs überhaupt aber das Priesteramt als ein ehrwürdiges betrachtet wurde, lag in der Natur der Sache, und dafs die Priester selbst gegen den Reiz äufserer Ehre und die damit verbundenen Vortheile nicht gleichgültig waren, versteht sich von selbst. Das Orakel des didymaiischen Apollon schärfte den Gläubigen die Rücksichten, die den Priestern gebührten, nachdrücklich genug ein, indem es als Spruch des Gottes verkündigte[5]):

> Wer in frevelndem Sinn sich gegen den Priester der Götter
> thöricht zu handeln vermifst, und in gottvergessnem Beginnen
> Ehr' und Gebühren ihm kürzt, den trifft die gewisse Vergeltung,
> dafs auf dem Pfade des Lebens er nicht zum Ziele gelanget.
> Denn er versündigt sich schwer auch an den unsterblichen Göttern,
> welche mit heiligem Dienste zu ehren des Priesters Beruf ist.

1) Priester sind ferner eponym z. B. 'in fast allen milesischen Kolonien an der West- u. Nordküste des Schwarzen Meeres, wie in Istropolis, Dionysopolis und Olbia' Dittenberger *Syll.*[2] n. 529 A. 1.

2) Vgl. oben S. 425 f.

3) Vgl. oben S. 390 A. 7.

4) C. I. G. n. 2421. 2619 f. und sonst. Pauly-Wissowa u. d. W. und Index zu den *Inschr. von Magnesia a. M.* S. 210. Auch Ehepaare werden als Erzpriester und Erzpriesterin wiederholt bezeugt: Fränkel a. a. O. zu n. 518. Schon Platon Ges. XII S. 947 A bestellt in seinem Musterstaat einen Oberpriester.

5) Julian epist. 62 S. 451 Spanh.

Für hierarchische Bestrebungen indessen war in Griechenland kein günstiger Boden, und die wirksamsten Mittel, einen überwiegenden Einfluſs auf Geist und Gesinnung des Volkes zu gewinnen, Katechesis und sonstiger Jugendunterricht, Beichtstuhl, Predigt und alles, was man als Seelsorge bezeichnen kann, standen den Priestern nicht zu Gebote. Sie waren nirgends Religionslehrer, wie es denn ebenso nirgends einen eigentlichen Religionsunterricht weder in den Schulen noch in den Tempeln gab, und bei der Beschaffenheit der griechischen Religion auch kaum geben konnte. Der Priester hatte keinen andern amtlichen Beruf, als die herkömmlichen Culthandlungen in gebührender Weise zu verrichten, wobei er zwar wohl Gebete zu sprechen[1]), aber nichts weiter vorzutragen und zu lehren hatte. Es gehörte deswegen zum Priesteramt auch keine besondere Bildung und Wissenschaft, sondern nur eine leicht zu erwerbende Kenntniſs des im Tempeldienste zu beobachtenden Rituales[2]), und die nicht erblichen sondern durch Wahl besetzten und zum Theil jährlich wechselnden Priesterthümer konnten unbedenklich von jedem unbescholtenen Manne, auch wenn er der gröſste Idiot war, bekleidet werden[3]). Was er über die Obliegenheiten seines Amtes zu [437] wissen brauchte, war leicht zu lernen, und in zweifelhaften Fällen mochte er sich bei den Exegeten Raths erholen. Es bestand ja alles nur in Beobachtung ritueller Satzungen, mit denen sich jeder ohne groſse Schwierigkeit bekannt machen konnte; wissenschaftliche Bildung, theologische Gelehrsamkeit war nicht erforderlich. Selbst die Exegeten, deren Amt zwar nicht eigentlich priesterlich, doch dem priesterlichen nahe verwandt war, hatten es ja nur mit den Aeuſserlichkeiten der Religion zu thun[4]).

Daſs es übrigens auch sowohl unter diesen als unter den Priestern

---

1) Von einer Gebetskunst (ἐπιστήμη, τέχνη) der Priester redet Platon Polit. S. 290 D. Vgl. Schömann *Opusc. acad.* IV p. 13.

2) Vgl. die sog. ἱεροὶ νόμοι (s. von Prott *Fasti sacri* p. 1) oder die ἱερὰ διαγραφά (Paton-Hicks *Inscr. of Cos* n. 383, 15); einen νόμος ἱερός für das Heiligthum der Alektrona in Ialysos findet man C. I. Ins. I n. 677, für den Cult der Despoina in Lykosura *Ἐφ. ἀρχ.* 1898 S. 249, einen der Eleusinien *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIV S. 241 ff. S. auch Dittenberger *Syll.*² n. 560 ff. und Müllensiefen-Bechtel *Griech. Dialektinschr.* III n. 3632 ff.

3) Daher schreibt Isokr. an Nikokl. 6 τὴν ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν, und in einem demosthenischen Prooimion S. 1461 wird geklagt, daſs das Volk bei der Wahl der obrigkeitlichen Beamten nicht besser als bei der Wahl zu Priesterämtern verführe, d. h. bei beiden gleich leichtsinnig und ohne Rücksicht auf Tüchtigkeit und Würdigkeit.

4) Vgl. Bd. I S. 468.

manche gegeben habe, die über den Sinn und die Bedeutung der Dinge, mit denen sie zu thun hatten, wohl nachdachten und sich und Anderen darüber Rechenschaft zu geben suchten, wäre thöricht zu bezweifeln. Platon [1]) ist uns Zeuge dafür, und der Zusammenhang, in dem er solcher Leute gedenkt, verbietet uns an dergleichen ätiologische Erklärungen rituеller Satzungen zu denken, wie sie wohl in den öfters erwähnten ἱεροὶ λόγοι gegeben wurden, d. h. in mythischen Legenden, deren viele auch als ἀπόρρητοι d. h. als geheimzuhaltende galten, indem man ihnen dadurch einen Schein von Heiligkeit zu verleihen dachte [2]); wir müssen vielmehr annehmen, dafs Platon von achtungswürdigen Priestern rede, welche wirklich tiefer über die göttlichen Dinge nachgedacht und eine das religiöse und vernünftige Bedürfnis befriedigende Lösung theologischer Fragen gesucht haben [3]). Aber nothwendig mufste dabei, in Ermangelung einer allgemein anerkannten und dogmatisch festen Grundlage, am Ende Alles auf subjective Ansichten und Meinungen hinauslaufen, je nach dem Mafs der Bildung und Einsicht eines Jeden, und von einem irgend bedeutenden Einflufs solcher Meinungen und Ansichten auf die Volksreligion kann gar nicht die Rede sein. Dafs bei Heiligthümern, die sich grofser und allgemeiner Verehrung zu erfreuen hatten, namentlich bei denen, die zugleich Orakel waren, wie das delphische, auch die Priester in hohem Ansehn standen und eine 438 bedeutende Wirksamkeit ausübten, ist natürlich und schon in einem früheren Abschnitt von uns bemerkt worden. Indessen auf die Stellung des Priesterstandes im Ganzen hatte das keinen ersichtlichen Einflufs. Wir finden keine Spuren eines Zusammenhanges zwischen den Priesterschaften der verschiedenen Staaten, der auf gemeinschaftliches und planmäfsiges Wirken in hierarchischem Interesse hindeutete; und wenn Delphi der religiöse Mittelpunkt von Griechenland genannt wird, so darf man dies doch nicht so verstehn, als ob sämmtliche Priesterschaften dem delphischen Collegium als einer vorgesetzten Oberbehörde untergeben gewesen wären. Weil, wie oben bemerkt ist, das delphische Orakel einen gewissen übrigens nicht genauer bekannten Einflufs auf die Anstellung der Exegeten hatte, so haben Einige sich zu

1) Menon 14.

2) Vgl. Welcker *Götterl.* I S. 91 und Dilthey *de Callimachi Cydippa* (Leipz. 1863) p. 117.

3) Was von den Belehrungen zu halten sei, welche die delphische Priesterin Themistokleia dem Pythagoras ertheilt haben soll (Diog. L. VIII 21), müssen wir auf sich beruhen lassen. Ebenso die Angabe, dafs Platons weise Diotima eine Priesterin des lykaiischen Zeus gewesen sei. Schol. zu Aristid. S. 468 Dind.

der Meinung verleiten lassen, als ob diese eine Art von Aufsichtsbehörde gewesen seien, die dem Orakel zur Aufrechterhaltung seiner Autorität gedient hätten. Nichts ist ungewisser und unerweislicher. Von der Beschaffenheit des Einflusses, den das Orakel auf die Anstellung der Exegeten hatte, wissen wir, wie gesagt, durchaus nichts Näheres[1]), und von einer regelmäfsigen und geordneten Communication zwischen ihnen und der delphischen Priesterschaft ist nirgends eine Spur. Und gesetzt, wir wollten eine solche voraussetzen, wollten annehmen, dafs das delphische Priestercollegium wirklich dahin gestrebt habe, die Exegeten als Werkzeuge für seine Autorität zu gebrauchen, so würden wir doch immer noch nach Beweisen fragen müssen, dafs ihm dies auch wirklich gelungen sei. Die Griechen waren, wie in der Politik so auch in der Religion, viel zu sehr particularistisch, als dafs dergleichen Bestrebungen bei ihnen hätten Erfolg haben können. Bei aller Uebereinstimmung ihres religiösen Glaubens im Grofsen und Ganzen finden wir doch eine nicht weniger grofse Mannichfaltigkeit im Einzelnen, und die in der Beschaffenheit ihres Götterglaubens liegende Möglichkeit, selbst Gottheiten Eines Namens gleichsam in mehrere Persönlichkeiten zu spalten, wovon früher die Rede gewesen ist[2]), hatte zur Folge, dafs jeder Staat auch gleichsam seine eigenen Götter, seinen eigenen Apollon, seine eigene Artemis u. s. w. für sich in Anspruch nehmen konnte. Und so waren denn auch die Priester überall zunächst nur Priester ihres Staates und seiner Götter; sie waren 439 überdies nicht blofs Priester, die sich als einen besonderen Stand hätten betrachten können, sondern sie waren zugleich und ebensosehr auch Bürger ihres Staats, hingen mit allen Interessen ihrer Mitbürger aufs innigste zusammen, standen unter denselben Obrigkeiten, hatten kein von dem allgemeinen verschiedenes oder gar ihm entgegengesetztes Interesse, entbehrten auch gänzlich der Hülfsmittel, welche anderswo Jugendunterricht, Kanzel, Beichtstuhl einer herrschlustigen Priesterschaft gewähren, um durch eine verfälschte Religion das Volk zu knechten und ihren Interessen dienstbar zu machen. Wie dem Sinne der Griechen der verderbliche Gegensatz zwischen Staat und Kirche durchaus fremd war, so hat auch keine Hierarchie, die sich die Geister unterjocht und eine eigene Macht, einen Staat im Staate oder vielmehr über dem Staate zu bilden versucht hätte, jemals unter ihnen aufkommen können.

1) Alles beschränkt sich auf die Erwähnung eines πυθόχρηστος ἐξηγητής. S. oben S. 49.

2) S. oben S. 145. 193f.

17. Staatsculte und Feste.

Wie das Leben der Griechen sich überall in grofser durch die Verschiedenheit natürlicher und geschichtlicher Verhältnisse bedingter Mannichfaltigkeit von Formen gestaltet hat, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch ihre Religionsinstitute, bei aller Gleichartigkeit im Ganzen, doch vielfache Verschiedenheit im Einzelnen wahrnehmen lassen. Die Götter des Volksglaubens wurden freilich wohl allgemein als Gottheiten anerkannt, und hatten, wenigstens die der höheren Ordnung, auch in jeder Landschaft und in jedem Staate ihre Heiligthümer und Culte, aber die Bedeutung und Geltung eines jeden, und demgemäfs die Art und Weise der Verehrung, war keineswegs überall dieselbe. Ein Gott, der in der einen Landschaft Hauptgegenstand der Verehrung war, nahm anderswo eine nur untergeordnete Stelle im Cultus ein, Götter gleichen Namens wurden hier so, dort anders vorgestellt, hier mit diesen, dort mit jenen Attributen ausgestattet, hier mit diesen, dort mit jenen Beinamen angerufen, hier auf diese, dort auf jene Weise verehrt; ja es fehlt nicht an Beispielen, dafs in localen Culten hier und da solche Gottheiten eine hervorragende Stellung hatten, von denen man anderswo nicht einmal zu sagen wufste, ob sie einer oder der andern allgemein anerkannten Gottheit gleichzustellen oder 440 besondere Wesen für sich seien[1]). Es wäre nun ohne Zweifel sehr erwünscht, wenn sich eine solche Darstellung des Religionswesens und Cultus geben liefse, in welcher alle diese landschaftlichen und volksthümlichen Formen ins Licht gestellt und in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt würden, um so eine richtige Einsicht in das Besondere neben dem Gemeinsamen zu vermitteln; aber zu einer Darstellung dieser Art sind wir bei der durchaus fragmentarischen und unzureichenden Ueberlieferung aufser Stande, und wer nicht das Selbstvertrauen besitzt, die dürftigen, vielfach unverständlichen und bedeutungslosen Notizen durch divinatorischen Scharfsinn deuten und die Lücken ergänzen zu können, der wird kaum etwas Anderes zu erreichen vermögen, als Verzeichnisse von Göttern, die hier und dort verehrt, Namen von Festen, die hier und dort gefeiert worden sind. Denn darauf beschränkt sich in der That mit wenigen Ausnahmen Alles, was uns unsere Quellen über die Culte der verschiedenen Staaten und

1) Vgl. oben Kap. 1 S. 143.

Landschaften lehren[1]). Nur allein über Athen sind wir besser unterrichtet, so dafs es möglich ist, das Religionswesen dieses Staates, wenn auch keineswegs vollständig, so doch vollständiger als das irgend eines anderen zu schildern, die Hauptformen des Cultus zu beschreiben und ihre Bedeutung mit mehr oder weniger Sicherheit zu erkennen. Deswegen wird die folgende Darstellung sich auch zunächst und vorzugsweise an Athen halten und daneben die fragmentarischen Notizen über andere Staaten, insofern es der Mühe werth scheint, an passender Stelle beiläufig erwähnen.

Der Begriff des Staatscultes, im Gegensatz zu dem häuslichen und Privatgottesdienst, umfafst alle von Staatswegen den Göttern erwiesene Verehrung und alle Religionsacte, die im Namen und nach Anordnung des Staates sei es von Priestern sei es von andern dazu Berufenen vorgenom- 441 men worden sind. Es gehören dazu also auch die früher besprochenen Gebete und Opfer bei Volksversammlungen, Gerichten, Rathsversammlungen, die Opfer bei Friedensschlüssen und Verträgen und was sonst derartiges bei öffentlichen Verhandlungen vorkam. Aber aufser solchen gelegentlichen Culthandlungen, durch welche die jedesmaligen Angelegenheiten und Geschäfte des Staates unter die Aufsicht und Obhut der Götter gestellt wurden, gab es eine Menge anderer, welche ohne specielle Beziehung auf einzelne Angelegenheiten in der allgemeinen Absicht vorgenommen wurden, den Göttern die ihnen gebührenden Ehren zu erweisen, um sich ihre Huld zu erhalten und ihre Ungnade zu vermeiden, und welche deswegen regelmäfsig zu gewissen Zeiten und in ordnungsmäfsiger Weise wiederholt werden mufsten. Eine der Sabbaths- oder Sonntagsfeier entsprechende gottesdienstliche Ordnung ist in Athen wie überhaupt im classischen Alterthum nicht zu erkennen; dagegen aber läfst sich nicht zweifeln, dafs einer jeden Gottheit, der der Staat ein Heiligthum geweiht und Priester eingesetzt hatte, auch an bestimmten

1) Von vielen Festen erfahren wir nichts als die Namen, und die Erwähnungen dieser Namen sind oft durch ganz zufällige Umstände veranlafst. Deswegen läfst sich aus der Erwähnung eines hier oder dort gefeierten Festes durchaus nicht folgern, dafs nun dieses Fest etwa ein bedeutenderes als andere nicht erwähnte gewesen sei; vielmehr kann es sehr leicht der Fall sein, dafs gerade die Hauptfeste eines Staates ganz unerwähnt geblieben sind, während sich eine Notiz über dieses oder jenes unbedeutende Fest zufällig erhalten hat. Eine Zusammenstellung aller Notizen über die Feste der verschiedenen Staaten kann in anderer Beziehung sehr schätzbar sein; aber ein zuverlässiges Urtheil über die Cultusverhältnisse der Staaten läfst sich darauf nicht gründen, und in einer Darstellung wie der gegenwärtigen ist kein Platz dafür.

Tagen im Namen des Staates ein Opfer, wenn auch manchen nur ein geringes, dargebracht worden sei. Solcher Opfertage gab es für einen Gott mehr, für einen andern weniger: für manche wohl nur einen jährlich, für andere monatlich einen oder bisweilen auch mehr als einen. Auf sie haben wir es wohl zu beziehen, wenn uns gewisse Monatstage als diesem oder jenem Gotte geheiligt genannt werden[1]), wobei sich denn aber gewifs nicht annehmen läfst, dafs die Observanz in allen Staaten Griechenlands dieselbe gewesen sei. Der erste Monatstag gehörte theils allen Göttern überhaupt, theils besonders dem Lichtgott Apollon[2]), neben diesem aber auch dem Hermes, dessen Bild die Andächtigen an diesem Tage zu bekränzen pflegten, und der Mondgöttin Hekate[3]), der zweite den Heroen[4]), der dritte den Chariten und namentlich der Athene und zwar dieser Göttin der dritte in jeder Dekade, also auch der dreizehnte und der achtundzwanzigste (τρίτη 442 φθίνοντος) und der letztgenannte ganz besonders[5]); der vierte gehörte der Aphrodite, dem Hermes und dem Herakles[6]). Den fünften nennt das hesiodische Lehrgedicht einen mifslichen Tag, an dem die Erinyen umhergehn und die Meineidigen strafen[7]); wir dürfen also vermuthen, dafs er auch der Opfertag für sie gewesen sei. Der sechste gehörte der Artemis, die an einem sechsten Monatstage geboren sein sollte, und der siebente dem Apollon, aus ähnlichem Grunde[8]). Der achte gehörte dem Poseidon und in Athen auch dem Theseus[9]), der neunte dem Helios und der Rhea[10]), der fünfzehnte wieder der Athene, und

1) Vgl. Schol. Aristoph. Plut. 1126.

2) Philochoros bei dem Schol. zu Hom. Od. XX 155 (C. Müller *fragm. histor.* I S. 414), wo die angegebene ἑορτή (ein Name, der nur noch XXI 258 vorkommt) mit Recht auf die Neumondsfeier bezogen wird.

3) Porphyr. de abstin. II 16. Schol. Aristoph. Plut. 594.

4) Plutarch quaest. Rom. 25.

5) Tzetz. zu Lykophr. 519. Prokl. zu Hesiod W. u. T. 778 (Poetae Gr. min. ed. Gaisford II S. 429), wo für πάσας τὰς τρεῖς zu lesen πάσας τὰς τρίτας. Ueber den 28. (τρίτη φθίνοντος), den Einige den Geburtstag der Athene nannten, s. Schol. Il. VIII 39. Er ist unter der φθινὰς ἁμέρα bei Eurip. Herakl. 779 zu verstehen.

6) Prokl. a. a. O. 798. Hom. Hymn. Herm. 19. Aristoph. Plut. 1126 mit d. Schol., auch Zenob. Prov. VI 7 mit Schneidewins Anmerkung.

7) Hesiod W. u. T. 802.

8) Prokl. a. a. O. 783. Diog. L. II 44 und Spanheim zu Kallim. Hymn. Del. 251. Auch hören wir, dafs in Sparta den Königen an jedem siebenten wie am ersten Monatstage Opferthiere geliefert wurden, um sie dem Apollon zu opfern, Herodot VI 57.

9) Plutarch Thes. 36. Prokl. a. a. O. 788.

10) Dem Helios nach (Dion. Hal.) Rhet. 3, 1, der Rhea nach Nikand. Alexiph. 218, wo jedoch die Lesart zwischen εἰνάδι und εἰκάδι schwankt.

der zwanzigste wieder dem Apollon[1]). Der letzte Monatstag endlich gehörte der Hekate, der man am Abend dieses Tages auch die sogenannten Ἑκάτης δεῖπνα an den Scheidewegen, wo ihre Bilder oder Altäre standen, hinzustellen pflegte, Eier, Fische und dgl.[2]). Weiter haben wir keine speciellen Angaben gefunden[3]) und wollen nur noch hinzufügen, dafs die drei Monatstage vor dem letzten namentlich den Todten und den unterweltlichen Gottheiten geweiht waren, weshalb in Athen auch die Blutgerichte auf diese Tage verlegt waren[4]), und ferner dafs der achtzehnte und der neunzehnte Monatstag als die geeignet- 443 sten angesehen wurden, um die zur Reinigung und Unheilsabwehr dienenden Gebräuche zu verrichten[5]).

Uebrigens ist es unbedenklich anzunehmen, dafs Opfertage für alle Götter theils monatlich theils jährlich anberaumt gewesen seien, an welchen ihnen nicht blofs von einzelnen Frommen Verehrung erwiesen[6]), sondern auch von den Priestern oder von sonstigen Beauftragten der Gesammtheit irgend ein gröfseres oder kleineres Opfer dargebracht wurde[7]). Es wird angegeben, dafs in Athen an jedem Tage des Jahres mit Ausnahme eines einzigen Opfer stattgefunden haben[8]), worunter offenbar solche gesetz-

---

1) (Dionys) a. a. O. Etym. M. S. 297 a. E.

2) Nach Athenai. VII 126 S. 325; dagegen nach dem Schol. zu Aristoph. Plut. 594 an den Numenien. Es kann beides wahr sein; man mochte sich nach dem Eintritt des Neumondes richten, der bald auf den letzten Monatstag, die ἕνη καὶ νέα, bald auf den ersten fiel.

3) Das Scholion zu Aristoph. Wolk. 616 gehört nicht hierher.

4) Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 234 A. 1. 268 f. Pollux VIII 117. — Bei den späteren Grammatikern (Etym. Magn. S. 131, 13. Etym. Gud. S. 70, 4) erscheinen diese Tage als ἀποφράδες, μιαραὶ ἡμέραι, schlimme Tage, an denen man sich möglichst aller wichtigeren Unternehmungen und Geschäfte zu enthalten habe, doch waren sie es nicht, da für sie mehrfach Volksversammlungen bezeugt sind, *Att. Proc.*² S. 185 f. Es gab aber solcher ἀποφράδες manche andere, theils mit Festen zusammenhängend, wie mit den Plynterien und den Choen, von denen unten die Rede sein wird, theils aus sonstigen Anlässen, worüber wir wenig Genaueres anzugeben haben. Im Allg. vgl. Schömann *de comit. Athen.* p. 50.

5) Prokl. zu Hesiod W. u. T. 808 (Poetae Graec. min. ed. Gaisford II p. 441).

6) Ueber die Neumondsfeier s. besonders Arist. Wesp. 96. Acharn. 999. (Demosth.) g. Aristog. I 99 und andere bei Meursius *Graecia Feriata* u. Νουμηνία und Welcker *Götterl.* S. 554.

7) Ueber solche Opfer, die von Staatswegen dargebracht und bei denen auch Gebete für den Staat, für den Rath, das Volk, für Weiber und Kinder gesprochen wurden, statteten Beauftragte in der nächsten Volksversammlung Bericht ab (ἀπαγγέλλειν ὑπὲρ τῶν θυσιῶν). Vgl. z. B. C. I. A. II n. 307. 417. 459 und sonst öfter. Theophr. Char. 21. (Demosth.) Prooim. 54.

8) Schol. Thukyd. II 38.

lich bestimmte Opfer zu verstehen sind; und wenn auch diese Angabe durch keine namhafte Autorität gestützt wird, so ist sie doch keineswegs unglaublich. Natürlich galten aber solche Opfertage darum nicht auch alle als Festtage[1]; sie waren Werkeltage, an denen alle anderweitigen Geschäfte ungestört ihren Fortgang hatten. Nur einigen Göttern zu Ehren wurden gewisse Tage in der Weise gefeiert, dafs an ihnen nicht blofs die anderweitigen öffentlichen Geschäfte, einzelne besonders dringende etwa ausgenommen, bei Seite gesetzt wurden, sondern auch die 444 Privatgeschäfte ruhten[2]. Solche Feiertage sind die eigentlich sogenannten Feste, ἑορταί, deren manche von einer zahlreich versammelten Menge begangen wurden und mit Processionen, Volksspeisungen, Agonen und sonstigen Schaustellungen verbunden waren, woher sie denn auch den Namen πανηγύρεις tragen. Natürlich aber waren nicht alle Feste gleich stattlich. Die Athener sollen, wie sie in ihrer Blüthezeit die glänzendsten Feste feierten, auch die meisten gefeiert haben, nach einem alten Zeugnifs doppelt soviel als irgend ein anderer Staat[3]. Eine bestimmte Zahl anzugeben setzen uns freilich unsere Quellen nicht in den Stand, gewifs ist es aber nicht zuviel, wenn wir etwa fünfzig

---

1) Sie werden ausdrücklich von den ἑορταί unterschieden, Schol. Aristoph. Plut. 1127. Doch ist der Sprachgebrauch nicht feststehend. Platon z. B. Ges. VIII S. 828 nennt alle Tage, an denen in seinem Musterstaate den Göttern geopfert werden soll, auch ἑορταί, zählt also deren nicht weniger als 365, weil er nämlich seinem Staat ein Sonnenjahr giebt. Auch die häuslichen oder Familienfeste bei der Verheirathung, bei der Geburt eines Kindes und dgl. heifsen ἑορταί. S. z. B. Hesych. u. ἕβδομαι. Etym. M. u. ἀμφιδρέμια und ἀπαυλία.

2) Vgl. Schömann *de comit. Ath.* p. 49. Nach einem Scholiasten zu Demosth. g. Androt. 68 sollen in Athen an den Dionysien und Panathenaien die Gefangenen gegen Bürgschaft aus der Haft entlassen worden sein, um an der Festfeier Theil nehmen zu können, was wir auf sich beruhen lassen. Sicherer ist, dafs Verhaftungen und Auspfändungen an Festtagen nicht vorgenommen werden durften, Demosth. g. Meid. 176; noch weniger durften natürlich Todesstrafen an solchen Tagen vollstreckt werden, Xen. Hell. IV 4, 2. Dafs an den Panathenaien keine Gerichtssitzungen stattfanden, lesen wir bei Athenai. III 53 S. 98 B und müssen dasselbe natürlich auch von andern Staatsfesten annehmen. Bei demselben Athenaios steht IV 71 S. 171 E ein Rathsbeschlufs, durch den sich der Rath wegen des Apaturienfestes fünf Tage Ferien giebt, die also nicht schon durch das Gesetz angeordnet waren. Natürlich, weil die Apaturien, wenn auch von allen Bürgern gefeiert, doch kein eigentliches Staatsfest waren, wie wir später sehen werden. Bei Demosthenes g. Timokr. 26 ist von einer wegen des Festes der Kronien ausgesetzten Rathssitzung die Rede. Bei Xenophon Hell. V 2, 29 finden wir in Theben eine Rathssitzung während der Thesmophorien; das ist leicht erklärlich, da die Thesmophorien nicht von den Männern, sondern von den Frauen gefeiert wurden.

3) (Xenoph.) Staat d. Ath. 3, 8; vgl. Plat. Alkib. II S. 148 E.

bis sechzig solcher Feiertage[1]), an denen die Geschäfte ruhten, annehmen, also etwa ebensoviel, als bei uns die Zahl der Sonn- und Feiertage beträgt. Doch gab es andere Staaten, die es an Zahl der Feste den Athenern nicht bloſs gleichthaten, sondern sie noch übertrafen, wie denn z. B. von Tarent, wenn auch freilich wohl nicht ohne Uebertreibung, angegeben wird, daſs es in den Tagen seines Wohlstandes mehr öffentliche Feste als Werkeltage gehabt habe[2]).

Die meisten der Feste, und die ältesten wohl alle, galten den Göttern als den in der Natur waltenden Mächten, von welchen der Wechsel der Jahreszeiten und Witterungen, das Gedeihen oder Miſsrathen des Ackerbaues und der Baumzucht, kurz alle den Menschen wohlthätigen oder nachtheiligen Naturereignisse herrührten. Andere galten ihnen als den Urhebern und Beschützern gesellschaftlicher und 445 sittlicher Ordnungen und Einrichtungen; eine Auffassung, welche indessen öfters mit der erst genannten zusammenfiel, indem dieselben Mächte, die in dem Naturgebiet walteten, auch als sittliche Wesen betrachtet wurden, die sich dem Menschen seinem Verhalten gemäſs hold oder unhold erwiesen. Noch andere Feste feierten geschichtliche Ereignisse, bei denen die Götter den Menschen ihr Walten auf eine besonders sichtbare Weise offenbart hatten. Endlich wurden, da auch die Verstorbenen in der Unterwelt einen Anspruch auf Verehrung und Opfer zu haben schienen, sei es um damit den Pflichten der Pietät Genüge zu thun oder um nachtheilige Einwirkung der Abgeschiedenen auf die Oberwelt abzuwenden, auſser den von den einzelnen Familien und Geschlechtern ihren Todten erwiesenen Ehren auch gemeinsame Todtenfeiern angeordnet. Natürlich konnten aber bei den Todtenfesten auch die Götter, die in der Unterwelt über den Todten walteten, nicht vergessen werden[3]).

Alle Naturfeste, die sich auf Jahres- und Witterungswechsel und auf andere regelmäſsig wiederkehrende Naturerscheinungen bezogen, muſsten

1) Vgl. Schol. Aristoph. Wesp. 684. *Att. Proc.*[2] S. 185.

2) Strab. VI S. 280 τὰς πανδήμους ἑορτὰς πλείους ἄγεσθαι κατ' ἔτος παρ' αὐτοῖς ἢ τὰς [ἄλλας] ἡμέρας; vgl. Coray und Groskurd.

3) Beiläufig mag noch erwähnt werden, daſs hier und da eines oder das andere Fest seine Entstehung einer frommen Stiftung Einzelner verdankte, die ein Vermächtniſs, eine Geldsumme oder ein Grundstück dazu ausgesetzt hatten, daſs von dem Ertrage ein Fest zu Ehren dieser oder jener Gottheit und zugleich zum Andenken des Stifters gefeiert würde. Beispiele der Art giebt die theraiische Inschrift C. I. Ins. III n. 436 und die delphische bei A. Michaelis und Conze in den *Annali dell' inst.* 1861 S. 69f. — Baunack *Griech. Dialektinschr.* II n. 2101.

nothwendiger Weise auch zu solchen Zeiten gefeiert werden, die ihrer Bedeutung entsprechend waren, und es mufste folglich, wenn sie auf gewisse Monate und Monatstage angesetzt waren, dafür gesorgt werden, dafs diese Monate und Tage auch wirklich in die der Bedeutung des Festes entsprechende Zeit fielen. Da das Jahr der Griechen ein aus zwölf synodischen Monaten bestehendes Mondjahr von 354 Tagen[1]), also gegen das Sonnenjahr um etwas über 11 Tage zu kurz war, so würden die Monate schon in einem Zeitraum von etwas über 30 Jahren alle Jahreszeiten durchlaufen haben, also derselbe Monat, der jetzt in 446 den Frühling fiel, nach einigen Jahren in den Winter, dann in den Herbst, endlich in den Sommer gefallen sein, wenn man nicht ein Mittel gefunden hätte, diesem Uebelstande abzuhelfen und die Mondjahre mit den Sonnenjahren in leidlicher Uebereinstimmung zu erhalten. Dies Mittel bestand darin, dafs man von Zeit zu Zeit, ehe der Unterschied allzu merklich geworden war, einige Tage einschaltete; und zwar geschah dies nach einer gewissen Regel innerhalb eines bestimmten Zeitraumes, dessen gesammte Tagessumme einerseits einer Anzahl von richtigen Sonnenjahren gleichkam, andererseits sich bequem unter eine gleiche Anzahl von Mondjahren vertheilen liefs. Einen solchen Zeitraum nannte man ein grofses Jahr (μέγας ἐνιαυτός), und schon sehr früh hatte man ein solches grofses Jahr, das acht Sonnenjahren gleichkam, aber um etwa 90 Tage länger war als ebensoviele Mondjahre, unter die deswegen jene 90 Tage, in drei Schaltmonate vertheilt, eingeschaltet wurden, so dafs unter den acht Jahren drei nicht zwölf, sondern dreizehn Monate bekamen[2]). Nach solcher achtjährigen Schaltperiode, die

1) Betreffs der Meinung Einiger von einem Jahr zu 360 Tagen mit zwölf dreifsigtägigen Monaten s. besonders Böckh *Mondcyklen* S. 2ff. und 63. A. Schmidt *Handb. d. griech. Chronologie* S. 25ff.

2) Macrob. Sat. I 13, 9. Solin. 1, 42. Censorin. de die natali 18. Die Angabe des Censorin *hanc ὀκταετηρίδα vulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam; sed alii Cleostratum Tenedium primum ferunt composuisse* berechtigt uns nicht an dem höheren Alter einer achtjährigen Schaltperiode zu zweifeln, wie u. a. Lewis in seinem *Survey of the astron. of the anc.* gethan hat. Sie beweist nur, dafs es hinsichtlich des Alters dieser Schaltperiode verschiedene Ansichten gab. Vielleicht haben die Genannten sich um genauere Regelung der Schaltperiode verdient gemacht, woran es früher wohl gefehlt haben mochte. Die Angaben der Alten über eine ältere trieterische Schaltperiode sind von Böckh *Mondcykl.* S. 10. 63f. als irrig verworfen; ob mit Recht, läfst sich doch wohl bezweifeln. Vgl. Th. Mommsen *d. röm. Chronolog.*[2] S. 224. Unger *Zeitrechnung der Griechen und Römer*[2] S. 731f. A. Schmidt a. a. O. S. 37. Vielleicht beruhten einige der später zu erwähnenden trieterischen Feste, wie namentlich die dionysischen, auf solcher Schaltperiode. — Im Allgemeinen pflegte

man, weil sie mit jedem neunten Jahre neu begann, auch Ennaeteris statt Oktaeteris nannte, wurden die Pythien und die Olympien, die ersteren bis zum J. 586 einmal, dann wie die anderen zweimal, zu Anfang und in der Mitte, gefeiert. Ob diese Schaltperiode aber allgemein in dem Kalenderwesen aller griechischen Staaten Eingang gefunden habe, ist nicht zu entscheiden; auch stimmten die pythische und die olympische Ennaeteris selbst unter einander nicht ganz überein, indem wenigstens ihre Anfangspunkte um zwei Jahre auseinander lagen, so daſs das erste Jahr jener in das dritte Jahr dieser fiel. In Athen wurde die pythische Ennaeteris nach der herrschenden Ansicht schon vor Solon eingeführt[1]); nach ihr wurde, wie es scheint, in jedem dritten, 447 fünften und achten Jahre ein dreiſsigtägiger Schaltmonat, Ποσιδεὼν ὕστερος, zugesetzt, so daſs diese Jahre 384 statt 354 Tage hatten.

Die übrigen Monate hatten abwechselnd 30 und 29 Tage. Sie wurden in drei Dekaden zu 10 (resp. 9) Tagen eingetheilt, wahrscheinlich weil man vor Alters nicht, wie späterhin, vier sondern nur drei Mondphasen unterschied[2]), die erste von dem ersten Sichtbarwerden des Mondes bis dahin, wo sich die Sichel zum Halbkreise gestaltet, was etwa am 10. Tage der Fall ist, die zweite, wo der Halbkreis schwillt, zum ganzen Kreise wird und wieder bis zum Halbkreise abnimmt, vom 11. bis 20., die dritte, wo der Halbkreis sich wieder zur sichelförmigen Gestalt zusammenzieht, bis er endlich ganz verschwindet[3]). Die Tage der dritten Dekade wurden der jetzt immer merklicher werdenden Abnahme des Mondes entsprechend auch abnehmend gezählt, so daſs der 21. der 10. des abnehmenden Mondes (δεκάτη φθίνοντος, öfters auch δεκάτη ὑστέρα), der 22. der 9., der 23. der 8. u. s. w. hieſsen. In den hohlen Monaten, wie man die neunundzwanzigtägigen im Gegensatz zu den vollen oder dreiſsigtägigen nannte, hieſs der 28. Tag ebenso wie in den vollen τρίτη φθίνοντος,

der Schaltmonat durch Verdoppelung des sechsten oder zwölften Monats hergestellt zu werden. Doch kommen auch andere Monate gelegentlich als Schaltmonate vor; in Athen z. B. Hekatombaion, Gamelion, Anthesterion und bei den Phokern der zweite Monat Amalios. Die zusätzlichen Bezeichnungen für diese Schaltmonate sind ἐμβόλιμος, ὕστερος und δεύτερος. Bei den Athenern des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erhält der Posideon II. den besonderen Namen Hadrianion.

1) Vgl. Böckh a. a. O. S. 10f. und 14.

2) Vgl. Welcker *Götterl.* I S. 555 f. Unger a. a. O. S. 726. Nonnos Dionys. IV 280 τρισσαῖς ἕλιξεσσι μετάτροπον εἶδος ἀμείβει.

3) Abbildungen des Wachsens und Abnehmens des Mondes nach den Tagen giebt Hevelius *Selenographia* (Danzig 1647).

so dafs eine δευτέρα φθίνοντος in ihnen ganz ausfiel[1]) und auf die τρίτη gleich die ἔνη καὶ νέα folgte[2]). Denn so benannte man den letzten Monatstag (Schlufstag und Neutag), weil an ihm der Mond theils ganz verschwindet, theils wieder zu erscheinen anfängt. Der Name τριακάς pafst eigentlich nur für den letzten Tag der vollen Monate, wurde aber im ungenauen Sprachgebrauch auch für den der hohlen gesagt.

Statt der alten achtjährigen Schaltperiode wurden später von Astronomen andere genauere vorgeschlagen, unter denen wir hier nur der im perikleischen Zeitalter von Meton aufgestellten Enneakaidekaeteris von 19 Jahren gedenken, weil diese, wenn auch erst längere 448 Zeit nachher, wirklich zur Berichtigung des Kalenderwesens in den Staaten, namentlich in Athen, benutzt wurde. Genauere Erörterung dieses noch keineswegs ganz aufgeklärten Gegenstandes liegt aufserhalb der Grenzen unserer Aufgabe[3]). Aber das dürfen wir nicht unbemerkt lassen, dafs niemals, so lange Griechenland frei war, eine allgemeine Uebereinstimmung in dem Kalenderwesen der verschiedenen Staaten stattfand, sondern der zum Nationalcharakter gehörige Particularismus sich auch in diesem Stücke nicht verleugnete. Jahresrechnung, Monatsordnung und Monatsnamen waren hier so, dort anders[4]); nur

1) Ebenso fehlt in den hohlen Monaten auf einer rhodischen Inschrift (C. I. Ins. I n. 4) regelmäfsig die προτριακάς.

2) Vgl. Schömann *de comit. Ath.* p. 36 und über abweichende Ansichten Unger a. a. O., wo man auch das Nöthige über die jüngere Datirungsweise μετ' εἰκάδας (statt φθίνοντος) und über die an diesen Ausdruck sich knüpfende Streitfrage, ob Vor- oder Rückwärtszählung, nachlesen kann. — Es findet sich auch die Bezeichnung ἔνη κα νέα προτέρα für den vorletzten Monatstag, doch nur in späterer Zeit, und nur in solchen Monaten, die nach dem damals üblichen Schaltcyklus aus 29 tägigen zu 30-tägigen wurden, wo denn der 30. ἔνη καὶ νέα ἐμβόλιμος, der 29. ἔνη καὶ νέα προτέρα hiefs. S. Böckh *Mondcykl.* S. 12 und *Epigr.-chronol. Stud.* S. 67 f. A. Mommsen *Chronol.* S. 124 f. — Andere Sonderbezeichnungen für einzelne Tage werden angeführt von Bischoff *Leipz. Stud.* X S. 305 ff.

3) Vgl. Böckh *Mondcykl.* S. 29. 43 und E. Müller *Zeitschr. f. d. Alterthumsw.* 1857 S. 555. 562. A. Mommsen *Chronologie* S. 214 ff. Unger a. a. O. S. 737 ff. A. Schmidt a. a. O. S. 434 ff.

4) Die Zahl der verschiedenen bekannten Monatsnamen beläuft sich jetzt (im J. 1901) auf etwa 174 (gegen 141 im J. 1884), wobei die nur in der Form von einander abweichenden Namen nicht besonders gezählt sind, wie z. B. Hagnaios = Hagneion, Apaturios = Apaturion, Hekatombaion = Hekatombeus = Hekatombios, Machaneus = Machaneios, Panagorsios = Panagyrios, Pantheios = Pantheon u. s. w. Von 61 für aiolische Städte überlieferten Monatsnamen sind 32, von 66 dorischen Namen 36, von 57 ionischen 32, von 39 mittelgriechischen Namen 22 der betreffenden Gruppe eigenthümlich. Die verbreitetsten Namen, die in jeder der genannten vier Gruppen wiederkehren, sind Panamos (Panemos), Apellaios (Apellaion), Heraios (Heraion) und Hermaios (Hermaion).

darin stimmten alle überein, dafs die Namen der Monate fast ohne Ausnahme von den vornehmsten der Feste, die in ihnen gefeiert wurden, hergenommen waren, ein deutlicher Beweis des Zusammenhanges der Zeitrechnung mit dem Cultus, für den es Bedürfnifs war, dafs wenigstens die Naturfeste immer in die richtige Jahreszeit fielen.

Die Griechen begannen, soweit sich erkennen läfst, ihr Jahr vorzugsweise mit dem ersten Neumond nach einer Sonnenwende oder nach der Herbstnachtgleiche; so fing das Jahr z. B. in Delos, Elis, Boiotien, Lamia und Tauromenion um die Bruma, in Athen und Delphi zur Zeit des Sommersolstitium, in Lakedaimon und Herakleia am Siris zur Zeit der Herbstnachtgleiche an. Indessen lassen sich die Jahresanfänge einiger anderer Kalender nur annähernd auf diese Termine beziehen.

Bei den Athenern hiefs der erste Monat Hekatombaion, der zweite Metageitnion, der dritte Boedromion, dem bei einigen Ioniern der Buphonion entsprach. Der vierte Monat hatte den mit dem Kyanopsion anderer Ionier gleichbedeutenden Namen Pyanopsion. Der fünfte athenische Monat war der Maimakterion, für den die Delier die Bezeichnung Aresion, andere Ionier den Namen Apaturion hatten. Der sechste hiefs in Uebereinstimmung mit den übrigen ionischen Kalendern Posideon. Den siebenten athenischen Monat Gamelion nannten die meisten andern Ionier Lenaion, während Anthesterion, der achte athenische Monat, abgesehen von Delos, allgemein ionisch gewesen zu sein scheint. Der neunte Monat hiefs Elaphebolion, wofür sich in Delos Galaxion, anderwärts Taureon findet, der zehnte Munichion, im Gegensatz zu den übrigen ionischen Kalendern, die als entsprechenden Monat fast durchgehends Artemision aufweisen; der elfte athenische Monat war, wie bei vielen andern Ioniern, Thargelion, und der zwölfte endlich der sonst nirgends vorkommende Skirophorion, dem in Delos und Olbia Panemos, in Kyzikos Kalamaion, in Chios und Lampsakos Leukathion entsprach.

Für die Dorier stehen uns nicht wie für die Jonier gleich vollständige und gesicherte Kalendarien zur Verfügung; zwar lassen sich die von Epidauros, Rhodos und Kos mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit herstellen, auch zeigen ihre Monatsnamen dieselbe Benennungsweise nach Götterfesten, aber es tritt der Mangel an Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Stammesgliedern in fast noch höherem Grade als anderwärts hervor. 449

Nur in dem Namen des dem ath. Elaphebolion entsprechenden

Monates, Artemisios oder Artamitios, und namentlich in dem Namen des mit dem ath. Metageitnion zu gleichenden Karneios stimmten, soviel sich jetzt urtheilen läfst, viele, vielleicht die meisten Dorier überein.

Von den Aioliern nannten die Boiotier den ersten Monat Bukatios, ein Name, den in Lamia der zwölfte Monat führt; der zweite boiotische Monat war Hermaios, der dritte der anderwärts bisher nicht nachweisliche Prostaterios, vierter der dem dorischen Agrianios auch der Jahreszeit nach entsprechende Agrionios. Die beiden folgenden Monate, Thiuios und Homoloïos, finden sich bei den Thessalern in derselben Jahreszeit und Reihenfolge, während der siebente Monat Theilutios sich bis jetzt nur für Boiotien nachweisen läfst. In Uebereinstimmung mit dem Kalender von Lamia hiefs der achte boiotische Monat Hippodromios und der neunte Panamos. Der zehnte Monat war Pamboiotios, der elfte Damatrios und der zwölfte der nach der Alalkomenischen Athene benannte Alalkomenios, der zugleich als Schaltmonat im Gebrauch war. Die Namen Pamboiotios und Alalkomenios sind wieder ausschliefsliches Eigenthum des boiotischen Kalenders.

Von den Kalendern der Ionier, Dorier und Aiolier heben sich als vierte Gruppe die mittelgriechischen Kalender ab. Vollständig liegt der Kalender von Delphi vor, während der Kalender der Aitoler noch eine, der von Amphissa noch drei Lücken aufweist. Der erste dem athenischen Hekatombaion entsprechende delphische Monat war Apellaios; der zweite Bukatios, der dritte hiefs Boathoos, der vierte Heraios, der fünfte Dadaphorios, der sechste Poitropios; dieser schlofs das erste Semester und wurde als Schaltmonat verwendet. Der siebente Monat war Amalios, der achte Bysios, der neunte Theoxenios, der zehnte Endyspoitropios, der elfte Herakleios und der zwölfte Ilaios. Die Namen Boathoos, Dadaphorios, Bysios, Theoxenios, Endyspoitropios und Ilaios kehren sonst bisher nicht wieder[1]).

Die Festzeiten in jedem Monate heifsen ἱερομηνίαι oder heilige Monatszeiten. Ihrer waren in einigen Monaten mehr, in andern weniger, und ebenso war die Dauer der einzelnen Hieromenien bald

1) Wegen der Belege für die angeführten Einzelheiten genügt es auf E. F. Bischoff *de fastis Graecorum antiquioribus* (*Leipziger Studien* VII) p. 313 ff. und auf desselben *Beiträge zur Wiederherstellung griech. Kalender N. Jahrb. f. Philol.* CXLV S. 479 ff. CLV S. 730 ff. *Griechische Studien für H. Lipsius* S. 1 ff. *Leipz. Stud.* XVI S. 141 ff. XVII S. 329 ff. zu verweisen.

länger bald kürzer, indem sie bei einigen Festen sich über mehrere Tage erstreckte, bei andern auf einen Tag beschränkt war[1]). Während dieser Zeiten sollten alle Geschäfte, mit Ausnahme der auf die Feier bezüglichen, ruhen, namentlich also auch keine gerichtlichen Verhandlungen stattfinden, keine Auspfändungen und Executionen vorgenommen werden, kurz es sollte Nichts den allgemeinen Frieden und 450 die gemeinsame Feier stören[2]). Für solche Feste, zu welchen sich Theilnehmer auch aus dem Auslande, zum Theil aus weiter Ferne, einzufinden pflegten, wie z. B. zu den Eleusinien in Attika, wurde wie schon oben (S. 394) bemerkt, auch ein Gottesfriede, eine Ekecheirie, durch umhergesandte Boten in dem übrigen Griechenland angesagt und um freies Geleit für alle angehalten, die sich zu dem Feste nach Attika begäben, und es kam wohl nur selten vor, daſs solches Verlangen abgelehnt wurde[3]).

Was Isokrates[4]) von den Athenern sagt, daſs die Vorfahren in der guten alten Zeit ihre Frömmigkeit nicht durch den Aufwand und die Pracht der Feste, sondern durch gewissenhafte Beobachtung der von Altersher überlieferten heiligen Bräuche bewiesen hätten, in der späteren Zeit dagegen zwar der Aufwand gröſser geworden, neue Feste angeordnet, mit Schmausereien für das Volk auf öffentliche Kosten verbunden, die alten frommen und einfachen Gottesdienste aber vernachlässigt oder ganz unterblieben seien, das wird wohl nicht von Athen allein, sondern von ganz Griechenland in gleicher Weise gelten. Die Feste wurden im Laufe der Zeit zahlreicher und glänzender; aber die reichere äuſsere Ausstattung des Gottesdienstes war keineswegs ein Beweiſs gröſserer Religiosität, noch auch geeignet, fromme Gedanken und Empfindungen zu wecken und zu nähren. Vielmehr galten die Nebendinge, die zum Schmuck des Festes dienen sollten, den Meisten als die Hauptsache. Man nahm an dem Feste weniger um der Gott-

1) Vgl. Schol. Pind. Nem. 3, 2. Harpokr., Hesych. und Etym. M. u. d. W., deren Erklärungen Hermann *Griech. Monatskunde* (Göttingen 1844) S. 17 mit Unrecht tadelt. Der Ausdruck bei Thukyd. V 54 Καρνεῖος δ' ἦν μήν, ἱερομηνία Δωριεῦσι, braucht nicht buchstäblich genommen werden, als ob der ganze Monat von Anfang bis zu Ende als Hieromenia gefeiert sei, obgleich man allerdings wohl bisweilen den Monat, in welchem das Hauptfest eines Gottes stattfand, deswegen als einen diesem Gotte geheiligten Monat bezeichnete, wie z. B. den Anthesterion dem Dionysos, den Thargelion dem Apollon; s. Harpokr. u. beiden W. und Hesych. u. Θαργήλια.

2) Vgl. Demosth. g. Meid. 10 und 35. g. Timokr. 29. C. I. G. n. 3641 b Z. 24 ff.

3) Vgl. Aischin. παραπρ. 134.

4) Areopagit. 29 f.

451 heit willen, der es galt, Theil, als der stattlichen Aufzüge, der Kampfspiele und anderer Schaustellungen oder auch der Festschmäuse wegen, die damit verbunden waren [1]). Götterfeste ohne dergleichen Ausstattung mochte die Priesterschaft mit einigen Andächtigen feiern; die Mehrzahl nahm wenig Notiz davon. Dabei wollen wir keineswegs verkennen, dafs auch jener Schmuck der Feste grofsentheils sinnvoll angeordnet war, und dafs die Idee, sich den Göttern bei solchen Gelegenheiten in schönster und glänzendster Erscheinung zu zeigen und das Beste, was man hatte und vermochte, ihnen vorzuführen, auch wohl fromm, aus Dankbarkeit und Verehrung entspringend genannt werden darf [2]); ob aber in der Ausführung gerade diese Idee bei den Theilnehmern des Festes vorherrschend gewesen sei, dürfte sich bezweifeln lassen. Dafs eigentlich religiöse Belehrung bei den Festen ebensowenig als bei andern gottesdienstlichen Acten vorgekommen sei, braucht nicht wiederholt zu werden. Es wurden Gebete gesprochen, Hymnen, Paiane und andere Festlieder gesungen, mitunter von Rhapsoden, die um den Preis wetteiferten, homerische und andere Gedichte vorgetragen, bei einigen Festen auch Tragödien, Satyrdramen und Komödien aufgeführt; aber so hoch man auch diese Dichtungen ihres poetischen Werthes wegen schätzen, ja so sehr man auch den veredelnden Einflufs anerkennen mag, den eine oder die andere von ihnen, z. B. eine Tragödie des Aischylos oder Sophokles, auf empfängliche Gemüther ausüben konnte und ohne Zweifel auch wirklich ausgeübt hat, im Allgemeinen war doch offenbar die Wirkung dieser Kunstwerke vielmehr eine ästhetische als eine religiöse. Indem er von den Festen redet, wie sie sein sollten, sagt Platon [3]): die Götter haben sich erbarmend der mühebeladenen Sterblichen angenommen und ihnen zur Erholung von ihren Arbeiten die Abwechselung der Feste angeordnet. Sie haben ihnen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos als Festgenossen gegeben, um ihr Wesen und ihren Sinn zu erheben und zu veredeln, und durch den Rhythmus und die Harmonie eine wohlthätige Wirkung auf die Stimmung ihrer Seelen auszuüben. Deswegen ist es aber auch nothwendig, dafs nur solche Arten von Gesängen, Tänzen und ähnlichen Darstellungen bei den Festen vorkommen, welche ihrem Zweck ent-
452 sprechen und der Götter würdig sind [4]). Dafs aber die in der Wirklich-

1) Vgl. (Xenoph.) St. d. Ath. 2, 9. Lukian Tim. 4.
2) S. Bd. I S. 481 f.
3) Ges. II S. 653 f.
4) Ebend. VII S. 799.

keit vorkommenden dem Platon nicht eben von dieser Art zu sein schienen, ist hinlänglich bekannt.

Für die nun folgende Darstellung der Feste, die auf Vollständigkeit in Zusammenstellung der Notizen um so mehr zu verzichten hat, als die meisten derselben nichts als Namenangaben ohne Inhalt sind, ordnen wir den Stoff am zweckmäfsigsten nach den Gottheiten, denen die Feste galten, wobei, wie schon oben bemerkt, zunächst von den athenischen Festen zu reden und hieran dasjenige zu reihen sein wird, was aus anderen Staaten Erwähnung verdient. In der Anordnung der Gottheiten irgend ein mythologisches System zu befolgen ist nicht rathsam. Denn was man auch immer für ein System erwählen mag, der Cultus weifs nichts davon, sondern ist durch mancherlei vielfach sich kreuzende Ansichten und Rücksichten bestimmt, die sich an kein System binden. Es bleibt deswegen nichts anderes übrig, als die Götter nach der Ordnung zu behandeln, in der ihre Feste in dem Staate, über den wir am besten unterrichtet sind, in Athen, auf einander folgten, jedoch so, dafs wir an das erste Fest eines jeden Gottes immer gleich die übrigen während des ganzen Jahres ihm gefeierten anreihen. Hoffentlich wird sich auch so die Stellung und Bedeutung, die jeder im Cultus, der lebendigen Bethätigung des Volksglaubens, einnahm, am leichtesten erkennen lassen; und darauf kommt es doch vorzugsweise an.

Apollon eröffnet den Reigen; denn ihm zu Ehren wurden in Athen gleich im ersten Monate des Jahres die Hekatomben geopfert, von denen der Monat seinen Namen hat. Der Tag wird nicht angegeben; wir mögen entweder den ersten annehmen, der, nach dem oben erwähnten Zeugnifs des Philochoros, in jedem Monate vorzugsweise dem Apollon geheiligt war, oder den siebenten, der ebenfalls ihm gehörte und an dem in Mykonos dem Apollon Hekatombios geopfert worden ist[1]). Apollon zählte gewifs nicht zu den ursprünglichen Landesgöttern von Athen; sein Cult wurde hier wohl erst seit der Zeit eingeführt, wo die Ionier in Attika zu einer älteren Bevölkerung hinzugetreten waren[2]); und im Zusammenhange hiermit ist vielleicht auch die für Athen mehrfach bezeugte[3]) Umtaufe des in andern ionischen

---

1) Dies lehrt die Inschrift Dittenberger *Syll.*[2] n. 615 Z. 30. Ein Fest Ἑκατόμβ(ι)α auf Amorgos z. B. *Bull. d. corr. Hell.* XXIII p. 390 Z. 29. Ein Ἑκατόμβιον in Hyampolis in Phokis C. I. Gr. sept. III n. 87 Z. 76 und 78.

2) Vgl. Bd. I S. 327f.

3) Plutarch Thes. 12. Etym. M. u. Ἑκατομβαιών.

Kalendern im Gebrauch gebliebenen Monats Kronion in Hekatombaion erfolgt. Der Begriff des Apollon ist später vorzugsweise nach der 453 ethischen Seite ausgebildet worden; doch im Cultus tritt seine ursprüngliche Naturbedeutung vielfach sichtbar hervor, und so dürfen wir auch der Angabe trauen, dafs die Festhekatomben des Hekatombaion ihm als dem Sommergotte geopfert worden seien, der zur Zeit des höchsten Sonnenstandes seine theils wohlthätige, theils auch verderbliche Macht ausübt[1]).

Die Metageitnien, von denen der zweite Monat seinen Namen hat[2]), galten ebenfalls dem Apollon, aber nicht als Naturgott, sondern, wie der Name andeutet, als dem Gott des Wohnungswechsels oder der Freizügigkeit, deren Einführung in Attika mit der Aufnahme des Apollon als πατρῷος für alle Bürger verbunden gewesen zu sein scheint. Aus ähnlichem Grunde aber, wie die Metageitnien in Attika gefeiert wurden, scheint Apollon auch anderswo, wie z. B. zu Kos, als Πεταγείτνιος, d. h. Μεταγείτνιος, verehrt zu sein[3]). Weil aber die in Attika eingewanderten Apollondiener ihren Gott auch als den Helfer betrachteten, der ihnen in ihren Kämpfen beistände, so verehrten sie ihn als Boëdromios, und stifteten ihm (wohl am 7. des Monats) das Fest der Boëdromien, das, nachdem sämmtliche Attiker den Cult des Gottes angenommen hatten, dem dritten Monate seinen Namen gab. Die Wahl der Zeit ist vielleicht durch ein geschichtliches Ereignifs veranlafst, wie wenigstens die Alten meinten[4]). Das vierte apollinische Fest da-

1) Bekker *Anecd. Gr.* I p. 247. Da es aber an bestimmten Angaben über ein Staatsfest des Apollon im Hekatombaion fehlt, so kann man, mit A. Mommsen *Heortol.* S. 107, vermuthen, dafs vielleicht nur die Phratrien ihm Festopfer dargebracht haben, und zwar wohl am siebenten, weil eine Inschrift, C. I. A. II n. 1653, ein ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἑβδομείου der Phratrie der Achniaden erwähnt. Allerdings urtheilt Mommsen jetzt anders, *Feste* S. 3 A. 4.

2) Harpokr. u. d. W.

3) Vgl. E. F. Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 409f. Ein Metageitnion findet sich noch in Delos, Ephesos, Leros, Priene und Samos, ein Petageitnios aufser in Kos in Kallatis, Kalchedon, Kalymna und Rhodos. Der athenische Metageitnion hat also gewifs nicht blofs locale Bedeutung, wie das nach Plutarch de exil. 6 scheinen könnte. Trotzdem wird an der Deutung des Namens der Metageitnien als ἐπώνυμον τοῦ μετοικισμοῦ festzuhalten und werden die in Athen infolge des συνοικισμός eintretenden Verhältnisse, zu denen vermuthlich der μετοικισμός mitgehörte, auch anderwärts als typisch anzusehen sein. Anders und zwar aus dem Cult des Apollon erklärt den Namen C. Robert *Hermes* XXI S. 167.

4) Nach Plutarch Thes. 27 durch den Sieg des Theseus über die Amazonen; nach Andern durch den Sieg des Ion über den Eumolpos, Etym. M. u. Βοηδρομιών. Ion bezeichnet das ionische Element der attischen Bevölkerung. — Den Beinamen

gegen, die Pyanopsien, am siebenten Tage des nach ihm benannten Monates[1]), galt wieder dem Naturgott, welcher die Früchte der Gärten und Baumpflanzungen reifen liefs. Es hat seinen Namen von den gekochten Hülsenfrüchten, die dem Gott als Erstlingsopfer dargebracht wurden; aber es schlossen sich hieran auch andere Darbringungen von Erstlingen in Form der sog. Eiresione, eines mit allerlei Baumfrüchten, 454 auch mit Backwerk, Näpfchen voll Oel, Honig und Wein behangenen Olivenzweiges; es trug ihn ein Knabe, dessen beide Eltern noch lebten, und die geleitende Procession zog unter Gesängen zum Tempel des Gottes, wo dann die Eiresione als Weihgeschenk aufgestellt wurde[2]). Neben der öffentlichen allgemeinen Feier begingen auch Einzelne das Fest mit ähnlichen Gebräuchen und stellten die Eiresione in ihren Häusern an den Thüren auf[3]). Es hat sich noch der Text eines Liedchens erhalten[4]), wie es bei solcher Gelegenheit gesungen zu werden pflegte:

> Siehe die Eiresione, sie hängt voll Feigen und Kuchen,
> Honig trägt sie in Näpfchen und Oel, die Glieder zu salben,
> Und auch lauteren Wein, um trunken zu Bette zu gehen.

Mit dem Apollon zugleich wurden aber auch die Horen, als Göttinnen des Jahressegens, mit Opfern und Anrufungen geehrt[5]). Die Athener

---

Βοηδρόμιος oder den gleichbedeutenden Βοαθόος hatte übrigens Apollon auch anderswo. S. Kallimach. H. a. Apoll 69. a. Delos 27. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 263 A. 3. Ueber die Verbreitung der Namen Βαδρόμιος, Βαδρομιών, Βοηδρομιών und Βοαθόος als Monatsnamen vgl. Wernicke *Realencycl.* II S. 45. Der delphische Βοαθόος entspricht dem athenischen Βοηδρομιών auch zeitlich.

1) In Kyzikos und Samos heifst der Monat Κυανοψιών, womit die Angabe πυανοί: κύαμοι· ἀφ' ὧν Πυανόψια zu vergleichen ist (Phot. u. πυανοί. Pollux VI 61).

2) Vgl. oben Kap. 6 S. 232 f. Die bei den Alten beliebte Ableitung des Namens εἰρεσιώνη von εἶρος oder εἴριον Wolle ist längst als lautlich unmöglich zurückgewiesen. Ebenso ist von Göttlings Meinung (*Opusc.* p. 177), die εἰρεσιώνη habe ihren Namen von den, nach seiner Annahme, ersten Trägern des Zweigs, dem Schiffsvolk des Theseus, und hänge mit εἰρεσία Rudern und Rudermannschaft zusammen, abzusehn, da sie durch das Zeugnifs des Plutarch a. a. O. nicht hinlänglich gestützt wird. Ansprechender scheint dagegen die Zusammenstellung mit dem Verbum εἴρειν oder εἰρέειν sagen, sprechen, die Schömann im Anhang zur 3. Ausg. S. 595 befürwortet hat und die neuerdings Prellwitz *Etym. Wörterb. d. gr. Spr.* u. d. W. vertritt. Indem Schömann also die εἰρεσιώνη als Spruchzweig oder als Spruch deutet, möchte er zugleich in dem Worte Εἰρεσίδαι (C. I. A. IV 2 n. 834 b II 64) den Namen eines Geschlechts sehen, aus dem die Träger der εἰρεσιώνη und die Sprecher der *εἴρεσις gestellt worden seien.

3) Schol. Aristoph. Ritt. 729.

4) Bei Plutarch Thes. 22.

5) Schol. Aristoph. Plut. 1054. Ritt. a. a. O.

nannten sie Thallo und Karpo, weil sie der Blüthe pflegen und die Früchte zeitigen[1]).

Einen anderen Charakter hat das Frühlingsfest des Apollon, die Delphinien[2]), am 6. Munichion (gegen Ende des März). Es galt dem delphinischen Apollon, der ohne Zweifel, wie anderswo, so auch in Athen vorzugsweise in Beziehung zum Meere gedacht ward, als der Gott, welcher das im Winter feindliche und besonders um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche durch die Aequinoctialstürme heftig bewegte Meer wieder beruhigt und die Schifffahrt möglich macht. Wir erfahren übrigens von der Feier der Delphinien nur, dafs eine Anzahl von Jungfrauen mit Bittzweigen in den Händen sich in den Tempel des Gottes begab, um ihn zu versöhnen[3]), d. h. wohl um ihn anzuflehen, seine wohlthätige Macht, wenn er sie etwa aus Zorn so lange zurückgehalten, nun wieder auszuüben. Die Sage bringt die Stiftung der Delphinien in Verbindung mit der Fahrt des Theseus nach Kreta, um den von Minos den Athenern auferlegten Tribut von sieben Knaben und sieben Mädchen hinüberzubringen. Der Name indessen hängt wohl 455 zusammen mit Delphi und dem Drachen Delphyne oder Delphine[4]), in welchem wir ein winterliches dämonisches Wesen zu erkennen haben, welches der Frühlingsgott überwältigt[5]); später freilich dachte man dabei vielmehr an den Delphin, das dem Apollon befreundete Thier und Symbol des schiffbaren Meeres, und erblickte in dem Delphinios

---

1) Pausan. IX 35, 2. Dies Zeugnifs versucht C. Robert *Comment. Mommsen.* p. 143ff. als irrthümlich zu erweisen, indem er ausführt, dafs in Athen von jeher drei Horen, aufser den beiden genannten noch die Wachsthumsgöttin Auxo, verehrt worden seien. Demgegenüber nimmt sich Usener *Götternamen* S. 131 A. 24 der Ueberlieferung mit Entschiedenheit an.

2) Der Festname Δελφίνια ist nur für Aigina zu belegen (Schol. Pind. Pyth. 8, 88); doch ist er vermuthlich auch anderwärts üblich gewesen. Ein Monat Δελφίνιος findet sich in Aigina, auf Thera und in Olus auf Kreta; er entspricht dem att. Munichion nur in Olus auch zeitlich. Vgl. A. Mommsen *Feste* S. 449 A. 5.

3) Plutarch Thes. 18. Vielleicht ist der Bittgang der Mädchen zum Delphinion am 6. Munichion nur eine ebensowohl der Artemis wie dem Apollon geltende Vorfeier des Hauptfestes, das dann gleich den meisten Apollonfesten auf den siebenten Monatstag gefallen wäre, Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 260 A. 3. Eine andere Ansicht trägt Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 79 vor. — Ueber die Lage des Delphinion s. Wachsmuth *N. Beitr. z. Topogr. von Athen* S. 19 A. 3.

4) Vgl. Schömann *Opusc.* I p. 344ff. Doch 'hält mit weit gröfserer Wahrscheinlichkeit A. Mommsen *Heortologie* S. 1 Apollon Delphinios für einen ursprünglich chalkidischen Gott und v. Wilamowitz *Hermes* XXI 105 das boiotische Delphinion für eine Gründung von Eretria'. Preller-Robert a. a. O. I S. 257 A. 4.

5) Vgl. Preller-Robert a. a. O. I S. 238ff. und 257 A. 4.

den Schützer der Seefahrt, und diese Auffassung, die seiner Verehrung auch in andern Seestaaten zu Grunde liegt[1]), hat theils die bekannte Fabel des homerischen Hymnus, nach welcher der Gott als Delphin ein kretisches Schiff nach Krisa führt, theils auch wohl die Feier seines Festes namentlich in den Seestaaten veranlafst, und dies mag immerhin in Athen zu der Zeit gestiftet sein, als die Stadt unter dem Einflufs einer auswärtigen Seemacht stand, als deren Personification der kretische Minos gilt, der den Athenern jenen Tribut auferlegt haben soll[2]).

Galten die Delphinien, die wir bei allen Joniern voraussetzen dürfen[3]), aber auch auf der dorischen Insel Aigina finden[4]), dem Frühlingsgott, so galten dagegen die einen Monat später fallenden Thargelien[5]) dem Gotte des Sommers, der nach griechischer Ansicht mit dem Frühaufgang der Pleiaden, um den 11. Mai beginnt[6]). Die Wärme des Sommers läfst die Früchte reifen; aber wenn sie das erwünschte Mafs überschreitet und sich zu ausdörrender Hitze steigert, so wird sie den Früchten wie den Menschen verderblich und bewirkt Mifswachs und Krankheiten. Darum fühlte man sich gedrungen dem Gott einerseits für die gedeihliche Zeitigung der Früchte zu danken, andererseits aber ihn um Milde anzurufen, dafs er nicht mit sengendem Brande die Hoffnungen des Erntesegens vernichte und die Menschen mit Seuchen heimsuche. Es wurden ihm die Erstlinge der Früchte, soviele schon 456 gereift sein mochten[7]), in festlichem Aufzuge dargeboten, zum Beweise, wie willig die Menschen seien, ihm von dem zu opfern, was sie hätten[8]).

1) Vgl. Hoeck *Kreta* III S. 155ff. Preller-Robert a. a. O.

2) S. Duncker *Gesch. d. Alt.* II[5] S. 53.

3) Nach Strabon IV S. 179.

4) Schol. Pind. Pyth. 8, 88. Vgl. auch den Mt. Delphinios auf Kreta und Thera.

5) Der Name des Festes und des nach ihm benannten Monats hängt schwerlich mit θέρος Hitze, Sommer zusammen, wie Lobeck *Pathol. serm. gr. proleg.* p. 516 und andere vor und nach ihm gewollt haben. Vgl. vielmehr Prellwitz *Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* u. θάργηλος = θαλύσιος, für θάλγηλος: θάλλω?

6) Ideler *Handb. d. Chronologie* I S. 241f. In Boiotien begann dann schon die Ernte, Hesiod W. u. T. 383; in Attika reifte das Getreide etwas später. Vgl. A. Schmidt *Handb. d. griech. Chronologie* S. 296ff.

7) Athenai. III 80 S. 114. Hesych. u. Θαργήλια.

8) Das dem Helios und den Horen bei derselben Gelegenheit dargebrachte Opfer (Schol. Aristoph. Ritt. 729. Plut. 1054. Porphyr. de abst. II 7) ist wahrscheinlich kein staatliches gewesen, Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 86ff. — Uebrigens scheint in ionischen Städten an den Thargelien auch der Pandora geopfert worden zu sein, nach Hipponax bei Athenai. IX 9 S. 370. Pandora aber ist sonst ein Beiname der Erdgöttin. Vgl. Schömann *Opusc. ac.* II p. 295. Bezeugt sind Thargelien

Um aber den Zorn des Gottes abzuwenden, wenn er etwa um einer Versündigung willen seine strafende und verderbliche Macht zu üben bereit sei, wurden dem Apollon auch Bufs- und Sühnopfer dargebracht. Zwei Männer[1]), denen man Feigenschnüre um den Hals hing, einer für die Männer, der andere für die Frauen, wurden unter Flötenschall und Absingen eines Liedes[2]), als die Sündenböcke (φαρμακοί) der Stadt umhergeführt, wobei man sie mit Meerzwiebeln und Feigenruthen peitschte. An einem bestimmten Orte am Ufer wurden sie in früherer Zeit geopfert; ihre Leiber wurden verbrannt und die Asche wurde ins Meer geworfen. Später scheint eine mildere Sitte eingetreten zu sein, indem vielleicht nur ein Bann über sie ausgesprochen und sie von einer Anhöhe ins Meer gestürzt, unten aber aufgefangen und dann aufser Landes geschafft wurden, ein Verfahren, wie es für Leukas überliefert ist[3]). Aufser diesen Opfern wurden übrigens die Thargelien auch mit festlichen Aufzügen und Agonen gefeiert, in welchen Männer- und Knabenchöre auftraten und wobei auch Eiresionen nicht fehlten[4]). Die Besorgung der Festlichkeiten lag dem ersten Archon ob[5]).

Gleichzeitig mit dem Thargelienfeste in Athen, in dem gleichnamigen Monat Thargelion, wird der Artemis und dem Apollon auch an der Stätte ihrer Geburt, in Delos, ein Fest begangen worden sein, dessen Namen wir freilich nicht kennen, das aber vielleicht ebenfalls Thargelia geheifsen hat[6]).

457 Schliefslich mag hier auch der Paionien gedacht werden, die dem Apollon als Heilgott gefeiert worden sein sollen[7]). Ueber Zeit und Art der Feier sind wir aber nicht unterrichtet.

---

aufser für Athen für Milet (Parthen. 9); voraussetzen lassen sie sich wegen des dort nachweislichen Monats Thargelion für eine ganze Anzahl von ionischen Orten. Auch dem athenischen Feste ähnelnde Sühngebräuche finden sich mehrfach und nicht blofs bei Ioniern. Töpffer *N. Rhein. Mus.* XLIII S. 142ff. Rohde *Psyche* II² S. 78 A. 2. A. Mommsen *Feste* S. 471.

1) Harpokration u. φαρμακός und Helladios bei Phot. Bibl. p. 534 Bekker. Nach Hesych. u. φαρμακοί waren es ein Mann und ein Weib.

2) Ueber den mit Unrecht hierher gezogenen νόμος κραδίας vgl. Francke *Callinus* p. 129 und Volkmann zu Plutarch de mus. p. 85.

3) Vgl. ob. S. 259 A. 5.

4) Demosth. g. Meid. 10. C. I. A. II 553. Schol. Aristoph. Ritt. 725. Die Reinigung der Stadt fiel vermuthlich auf den 6., der Hauptfesttag auf den 7. Thargelion. A. Mommsen *Feste* S. 469.

5) Aristot. St. d. A. 56. Nach Pollux VIII 89 waren ihm einige Epimeleten beigegeben.

6) Wurden die Thargelien doch auch für ein dem delischen Apollon geweihtes Fest angesehn, wie von Theophrast bei Athenai. X 24 S. 424 F.

7) Schol. Aristoph. Acharn. 1211.

Die apollinischen Feste anderer Staaten lassen ebenfalls theils die Naturbedeutung des Gottes, theils die ethische erkennen. Wir erwähnen zunächst die Hyakinthien und die Karneien, die auch zwei Monaten den Namen gegeben haben, dem Hyakinthios, der vermuthlich dem attischen Skirophorion[1]), und dem Karneios[2]), der dem Metageitnion entsprach. Beide Feste waren, soviel sich erkennen läſst, allen Doriern gemeinsam; aber die Dorier hatten sie von der früheren Bevölkerung der von ihnen besetzten Landschaften der Peloponnes angenommen und von der hier vielleicht unter anderm Namen verehrten Gottheit auf ihren Apollon übertragen. Die Hyakinthien[3]) in Lakonien galten dem Gott von Amyklai und dem von ihm durch einen Wurf seines Diskos getödteten Hyakinthos. Dieser Hyakinthos ist unverkennbar eine Personification der im Frühling durch die befruchtenden Regen erweckten und genährten, aber im Sommer durch die sengende Hitze verdorrenden und absterbenden Vegetation, Apollon also der Gott, der diese Hitze sendet; der Diskos ist die Sonne. Das Fest war demnach ein Naturfest; was uns über die Art seiner drei Tage lang währenden Feier berichtet wird, läſst erkennen, daſs sich mit dem Ausdruck der Trauer über das Hinsterben der Vegetation zugleich die Freude über den Segen der jetzt schon eingebrachten Ernte und die fröhliche Zuversicht des Wiedererwachens der Natur verband. Der erste Tag war der Trauer gewidmet. Darum waren Kränze und Paiane beim Opfer 458 verbannt; beim Opfermahle wurden nicht, wie sonst, Weizenbrode, sondern nur Opferfladen gereicht und wurde groſse Enthaltsamkeit beobachtet[4]). Dem Hyakinthos aber, dessen Grab man unter dem Altar des Gottes zeigte, und zu dem eine eherne Thür den Zugang verschloſs, wurde

1) In Sparta hieſs der Hyakinthienmonat Hekatombeus, Hesych. u. d. W. Die Lage dieses Hekatombeus ist nicht überliefert. Neben der Gleichung mit ath. Skirophorion kann auch die mit Thargelion in Betracht kommen.

2) Ueber die Verbreitung des Monats Karneios s. Wernicke *Realencycl.* II S. 55.

3) Vgl. im Allg. Wide *Lakon. Kulte* S. 285 ff. und Rohde *Psyche* I² S. 137 ff. Einen Zusammenhang des Namens mit ὕειν nahm man nach dem Vorgange der Alten bis in die neuere Zeit an. Nach K. Brugmann *Grundr. d. vergl. Gram.* II 1 S. 237 A. 1 hat ὑάκινθος vielleicht die Bedeutung παῖς und entspricht dem lat. iuvencus. Vgl. E. Maass *Hermes* XXV S. 405 f. — Hyakinthides kommen auch in der attischen Fabel vor. S. Preller-Robert *Gr. Myth.* I⁴ S. 201 A. 1. 468 A. 5. In Athen ein Hyakinthion, *Ἐφ. ἀρχ.* 1884 S. 170 Z. 52. Ein Grab des Hyakinthos zu Tarent, Polyb. VIII 30. Ein Monat Hyakinthios z. B. in Byzanz, auf Kalymna, Kos, Rhodos und Thera, Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 404 ff. Eine Phyle oder ein Demos Hyakintheis zu Tenos C. I. G. n. 2338 Z. 26 und 71 und eine Ortschaft des Namens ebenda Z. 115.

4) Vgl. Athenai. IV 17 S. 139, auch für das Folgende.

an diesem Tage ein Grabesopfer dargebracht[1]). Am zweiten Tage dagegen wurden von Knabenchören in hochgeschürzten Chitonen unter Kithar- und Flötenklang Lieder auf den Gott in hohem Tone und lebhaftem Rhythmus gesungen; eine Procession, darunter eine Reiterschar in festlichem Schmuck, zog auf den Festplatz; Chöre von Jünglingen unter Gesang und Tanz, Jungfrauen, zum Theil auf Korbwagen fahrend, schlossen sich an; es fanden Spiele und Wettfahrten statt, dazu reichliche gemeinsame Opfer; die Feiernden, mit Epheukränzen geschmückt[2]), bewirtheten sich unter einander, auch die Knechte nahmen am Opferschmause Theil, kurz Alles war voll Festeslust, ganz Sparta strömte zur Feier nach Amyklai hinaus, so dafs die Stadt an diesem Tage menschenleer war[3]). Was am dritten Tage vorgegangen sei, wird nicht berichtet. Nach Pausanias[4]) webten die spartanischen Frauen dem Gott von Amyklai jährlich einen Chiton, und wir mögen deswegen die feierliche Darbringung desselben, deren in der obigen Beschreibung nicht gedacht ist, auf diesen Tag verlegen.

Im nächsten Monat folgte dann das Fest des Karneios, d. h. nach der verbreitetsten Deutung[5]), des Gottes der Herden, speciell der Schafherden, von dem ihr Gedeihen und ihre Vermehrung abhing. Einen solchen hatten die Landleute in der Peloponnes lange vor der dorischen Eroberung verehrt[6]); die Dorier glaubten auch in ihm eine Manifestation ihres Apollon zu erkennen, der daher den Namen Karneios zum Beinamen erhielt. Auch das Hauptfest des Karneios feierten sie, aber freilich auf ihre Weise, d. h. so, dafs die Naturbedeutung des Herdengottes bei dem kriegerischen Stamme ganz in den Hintergrund trat, der Sinn 459 des Beinamens, der ohnehin einer ihnen fremden Mundart angehörte, nicht mehr verstanden, und der Herdengott zum Gott des streitbaren Heeres wurde. Als solchen läfst ihn wenigstens das Fest, wie es zu

1) Pausan. III 19, 3.

2) Macrob. Sat. I 18.

3) Auf nächtliche Feier und zwar der Frauen deutet Eurip. Hel. 1470. Vgl. Wide *Lakon. Kulte* S. 292 f., der in der C. I. G. n. 1440 und *'Εφ. ἀρχ.* 1892 S. 19 erwähnten ἀρχῆς — τῶν 'Υακινθίων die Leiterin dieser Feier sehen möchte.

4) III 16, 2.

5) Welcker *Götterl.* I S. 471. Sauppe zur *Mysterieninschr. von Andania* S. 261 = *Ausgew. Schriften* S. 296 f. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 251. Wide a. a. O. S. 76 ist geneigt der Auffassung der Karneien als Ernte- und Weinlesefest den Vorzug zu geben; doch findet er (Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 962) beide Ansichten gut mit einander vereinbar. Aehnlich Usener *N. Rhein. Mus.* LIII S. 377. Andere Deutungen s. bei Hermann *G. A.* § 53, 33.

6) Pausan. III 13, 3.

Sparta gefeiert wurde, deutlich erkennen. Der Berichterstatter, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts v. Chr.[1]), beschreibt es, wie es noch damals bestand. Es dauerte neun Tage, vom 7. bis 15. des Monats[2]), und stellte ganz das Bild eines Lebens im Heerlager vor. An neun ohne Zweifel dicht bei einander gelegenen Plätzen wurden Zelte oder Lauben errichtet, deren jede Raum für neun Mann hatte, die dort zusammen speisten. Die Lauben hiefsen σκιάδες, mit welchem Namen aber auch die Plätze, wo sie errichtet waren, bezeichnet wurden. Jeder von diesen enthielt die Lauben für drei Phratrien, worunter wir wohl die Oben zu verstehen haben, deren also damals im Ganzen siebenundzwanzig gewesen sein müssen[3]), und Alles geschah auf Commando, welches ein Herold ausrief[4]). Was nun aber geschehen sei, hat der Berichterstatter oder der, welcher seinen Bericht ausgezogen, anzugeben unterlassen. Anderswo hören wir, dafs ein Priester, der bei den Karneien zu fungiren hatte, Agetes oder Anführer genannt wurde, ferner dafs zu Festbesorgern fünf unverheirathete Männer aus jedem Stamme auf vier Jahre erloost wurden, welche Karneaten hiefsen[5]), endlich dafs ein Wettlauf angestellt wurde, indem Einer, gute Wünsche für die Stadt sprechend, voranlief, Andere, Staphylodromen genannt, ihn verfolgten, und dafs, wenn sie ihn einholten, dies als ein gutes Zeichen, das Gegentheil als ein schlimmes betrachtet wurde[6]). Der Voranlaufende be-

---

1) Demetrios von Skepsis bei Athenai. IV 19 S. 141 EF.

2) In Thera scheint der 20. des Monats noch in die Festzeit gefallen zu sein. Hiller v. Gaertringen *Hermes* XXXVI S. 134 ff.

3) Ueber die Frage, wie diese Zahl mit der Zahl der Phylen zusammenhänge, vgl. Bd. I S. 217. — Die Annahme, dafs σκιάς in dem von Athenaios gegebenen Auszuge aus Demetrios nicht blofs von einem einzelnen Zelt, sondern auch von jedem der neun Plätze zu verstehen sei, scheint nothwendig, um die Schwierigkeit in den Worten ἔχει δ' ἑκάστη σκιὰς φρατρίας τρεῖς zu lösen, die sonst, wie Preller *Realencykl.*[1] II S. 153 mit Recht bemerkt, unauflöslich ist.

4) Aehnliches geschah bei den Hyakinthien (Athenai. IV 17 S. 139 D. Aristoph. Ach. 1000 f.), weshalb Wide *Lakon. Kulte* S. 81 den kriegerischen Charakter des Festes leugnet, indem er darauf hinweist, dafs die Worte des Demetrios nichts anderes zu besagen hätten, als dafs der gesellige Theil des Festes nach einer bestimmten Ordnung gefeiert worden sei.

5) Hesych. u. Ἀγητής und u. Καρνεᾶται, wo hinter ἑκάστης doch wohl φυλῆς ausgefallen ist. — Hier sei auch an Apollon Ἀρχηγέτης und an die dem Führer der Kolonisten in Halikarnafs gefeierten Ἀρχηγέσια erinnert; vgl. *Bull. d. corr. Hell.* IV p. 397. V p. 232. 236.

6) Bekk. Anecd. p. 305, 25. Vgl. Mannhardt *Antike Wald- und Feldculte* S. 255. Nach Hesych. u. d. W. gehörten die σταφυλοδρόμοι zu den Karneaten. Das Uebrige in diesem Artikel ist unverständlich. Die Staphylodromen werden auch in spartan.

460 deutete den Herbstsegen; wurde er eingeholt, so bedeutete dies, daſs auch der Stadt der Segen nicht entgehen werde. So weist denn dieser Festbrauch allerdings auf die alte Bedeutung der Karneien als eines Bauernfestes. Die Spartaner hatten gegen die 26. Olympiade auch einen musischen Agon mit der Feier verbunden, zu welchem sich die namhaftesten Künstler aus ganz Griechenland einzufinden pflegten[1]). Die ungestörte Feier des Festes aber galt ihnen für so wichtig, daſs sie vor dem Schluſs desselben am 15., also zur Vollmondszeit, nicht leicht ein Heer ins Feld rücken lieſsen[2]).

Auch des eigenthümlich spartanischen Festes ,der Gymnopaidien darf an dieser Stelle gedacht werden, obgleich die religiöse Bedeutung bei ihm nur als Nebensache erscheint und die vorkommenden Cultacte nicht dem Apollon allein gegolten haben mögen, sondern auch andern Göttern, namentlich wohl dem Dionysos[3]). Es war eigentlich eine Art von Turnfest, wobei die spartanischen Knaben, Jünglinge und Männer sich in allen gymnastischen und orchestischen Künsten zu zeigen hatten. Dem Apollon galten namentlich die tanzenden und singenden Ephebenchöre auf dem Marktplatze, wo die Bildsäulen des Apollon Pythaeus (Πυθαεύς) und der Artemis standen[4]). In den Festgesängen wurden nicht bloſs die Götter, sondern es wurde auch die Trefflichkeit tapferer Bürger gepriesen. Namentlich soll der Kampf um Thyrea, und später auch der bei den Thermopylen gefeiert worden sein[5]). Daſs Hagestolze durch Ausschlieſsung von diesem Feste, selbst vom Zuschauen, gestraft wurden, haben wir schon früher bemerkt[6]). Die Zeit des Festes fiel in den Hochsommer, ohne Zweifel in den Hekatombeus, und es währte mehrere Tage. Bestimmteres läſst sich aber darüber nicht angeben[7]).

Zu Delphi, dem Hauptsitze der apollinischen Religion, läſst sich

Inschriften erwähnt (C. I. G. n. 1387. 1388), und n. 1446 ist Δρομαιεύς Beiname des Karneios; ein Apollon Δρομαῖος (Plut. Sympos. VIII 4 S. 724 C) und ein Monat Δρομήιος (C. I. G. n. 2556) auf Kreta. Vgl. Wide a. a. O. S. 77 ff.

1) Athenai. XIV 37 S. 635 E.

2) Herodot VII 206. Thuk. V 54 und 75. Mit Unrecht wollten manche, z. B. Paus. I 28, 4, den Brauch für alle Monate gelten lassen. S. Bähr und Stein zu Herodot VI 106.

3) Vgl. Hoeck *Kreta* III S. 381.

4) Pausan. III 11, 9.

5) Vgl. Athenai. XV 22 S. 678 B. Suid. u. γυμνοπαιδεία. Etym. M. S. 243, 3. Auch G. F. Unger *Philol.* XXIII S. 28 ff.

6) Bd. I S. 271. Vgl. Plutarch Lykurg 15.

7) Vgl. Manso *Sparta* I 2 S. 210 ff.

die ursprüngliche Naturbedeutung des Gottes noch deutlich genug in dem ihm am 7. Bysios gefeierten Feste der Theophanien erkennen [1]), d. h. dem Feste seiner Wiedererscheinung, nachdem er während der winterlichen Jahreszeit abwesend gewesen war [2]). Aber auch die alle neun 461 Jahre wahrscheinlich zur Zeit der Pythien im Monat Bukatios gefeierten Septerien oder Stepterien [3]) und die sich daran schliefsende Procession nach Tempe, zur Erinnerung an den Kampf des Apollon mit dem Drachen Python oder Delphyne, sind ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als ein Naturfest zu betrachten, wenn, wie es uns nicht zweifelhaft scheint, jener Kampf eigentlich den Sieg des Frühlingsgottes über den das Land mit Ueberschwemmung und bösen Dünsten erfüllenden Winter bedeutet. An den Stepterien wurde der Kampf des Gottes mit dem Drachen in nachahmender Darstellung gefeiert, wobei die Person des Gottes von einem auserlesenen Knaben, dessen beide Eltern noch am Leben waren, vertreten wurde [4]). Dann ward eine Wallfahrt nach Tempe angetreten, wohin, nach der Sage, sich der Gott einst begeben hatte, um von dem Morde des Python gereinigt zu werden. Der Weg der Procession war bestimmt, es war derselbe, den Apollon gegangen war. In Tempe wurde dann die Reinigung an dem Knaben, der die Person des Gottes vorstellte, vollzogen; er brach dort einen Zweig von einem heiligen

1) Herodot I 51. A. Mommsen *Delphika* S. 280ff. C. Robert *Hermes* XXI S. 166f.

2) Auch anderswo wurden Theophanien dieser oder jener Gottheit gefeiert, z. B. in Chios Dittenberger *Syll.*[2] n. 676. Vgl. Pollux I 34. Suid. u. d. W. Spanheim *de usu et praest. num.* I p. 425. Hierauf beziehen sich auch die ὕμνοι κλητικοί, die den Gott zur Wiederkehr riefen, wie die ὕμνοι ἀποπεμπτικοί, die bei seiner Entfernung gesungen wurden. Menand. *de encom.* in Walz *Rhet. gr.* IX p. 135 und 139.

3) Plutarch quaest. graec. 12. de defectu oracul. 15. Vgl. Mommsen *Delphika* S. 206ff. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 287 A. 2. Th. Schreiber *Apollon Pythoktonos* (Leipzig 1879) S. 9ff. — Den Namen Septerion ändert Roscher *Jahrb. f. Phil.* CXIX S. 734f., wie schon andere vor ihm (s. Schreiber a. a. O. und die Herausgeber des Plutarch Dübner und Bernardakis) in στεπτήριον mit Hinweis auf Hesychios u. στεπτήρια· στέμματα, ἃ οἱ ἱκέται ἐκ τῶν κλάδων ἐξῆπτον. Indessen zieht A. Mommsen *Delphika* S. 210 A. 1 nach wie vor die Schreibung Septerion vor.]

4) Zu Plutarchs Zeit wurde zur Darstellung des Kampfes eine Hütte, καλιάς, auf einem geebneten runden Platz, ἅλως, errichtet, übrigens aber prächtig ausgeschmückt, so dafs sie mehr einer Königswohnung als dem Lager eines Drachen glich. Der Kämpfer begab sich in tiefer Stille auf einem verborgenen Wege, Dolonia genannt, von Leuten mit brennenden Fackeln geleitet dahin. Die Fackeln wurden nachher auf die Hütte geworfen und die Begleitenden flohen hastig davon, wobei auch ein in der Nähe aufgestellter Tisch — wohl ein Opfertisch — umgestofsen werden mufste. Plutarch de def. or. a. a. O. — Von dem auf diesen Kampf bezüglichen pythischen Nomos ist oben S. 70 die Rede gewesen.

Lorbeerbaum und zog darauf auf dem gleichen Wege, unter Freudengesängen eines begleitenden Jungfrauenchors, nach Delphi zurück. Es ist in dieser Wallfahrt wohl eine Erinnerung daran zu erkennen, wie der Gott, den man in Delphi als Pythonsieger feierte, seinen früheren Sitz in Tempe gehabt, und wie sein delphisches Heiligthum einst von hier aus gegründet worden sei. Weil der Mörder in der Heimath des Ermordeten nicht gereinigt werden konnte, so mufste auch der Gott die 462 Stätte seines Mordes einstweilen verlassen; und so begab er sich denn am natürlichsten in sein älteres Heiligthum zurück, um von dort gereinigt wiederzukehren[1]).

Ein apollinisches Fest zu Delphi war auch das der Theoxenien oder der Götterbewirthung, an welchem nicht blofs der Hauptgott des Heiligthums, sondern auch sämmtliche übrigen Götter gleichsam als seine Gäste geehrt wurden[2]). Der Monat, in den das Fest fiel, hiefs nach ihm Theoxenios und entsprach dem ath. Elaphebolion[3]). Ueber die Art der Feier belehren uns unsere Quellen nicht genauer, es läfst sich aber vermuthen, dafs, wie bei den Lectisternien der Römer[4]), die Bilder der Götter auf Polster gelegt und ihnen Tische mit Speisen vorgesetzt worden seien. Verbunden damit waren natürlich reichliche Opfermahlzeiten, und wir hören, dafs hervorragenden Männern von der delphischen Priesterschaft die Ehre erwiesen worden sei, zur Theilnahme daran berufen zu werden. Diese Auszeichnung wiederfuhr namentlich dem Dichter Pindar; ja es erging auch nach seinem Tode, noch zu Plutarchs Zeit, an seine Nachkommen, die etwa anwesend waren, die Einladung zur Theilnahme[5]). Auch der wurde eingeladen, der der Leto, der Mutter des Apollon, die gröfste Porreezwiebel als Opfergabe dargebracht hatte, weil, wie die Legende sagte, die Göttin, als sie mit dem Gotte schwanger war, einst ein besonderes Gelüst danach gehabt hatte[6]).

---

1) Mommsen *Delphika* S. 211 A. 2. 294 f. läfst den Apollon erst zu Anfang Bysios nach Delphi zurückkehren und hebt so die Einheit der Feier auf. Vgl. Schreiber a. a. O. S. 35.

2) Vgl. Deneken *de Theoxeniis* (Berl. 1881). In dem dem delph. Theoxenios entsprechenden Monat Elaphebolion hatte Athen seine Pandien und benutzte den Zwölfgötteraltar. S. A. Mommsen *Jahresb. f. Alterthumsw.* XLVIII S. 321.

3) A Kirchhoff *Monatsber. d. preuss. Akademie* 1864 S. 129 ff. Mommsen *Delphika* S. 119 ff.

4) Preller-Jordan *Röm. Mythol.* I S. 149 ff. Mommsen a. a. O. S. 303. Diels *Sibyll. Blätter* S. 83.

5) Plutarch de sera num. vind. 13 mit Wyttenbachs Anmk.

6) Athenai. IX 13 S. 372.

Endlich gedenken wir von delphischen Apollonfesten nochmals der schon oben (S. 43) erwähnten Soterien, die der aitolische Bund bald nach der Errettung aus der Galliergefahr, also nach 279/8, dem Zeus Soter und dem pythischen Apollon zu Ehren einsetzte. Das Fest, dessen Leitung sich später in den Händen der Amphiktyonen befindet, wurde wohl anfangs penteterisch, sonst aber alljährlich und zwar mit allerhand Agonen glanzvoll begangen[1]); doch hat daneben auch eine Feier im Winter, also wohl in kleinerem Umfange bestanden[2]).

Von den genannten delphischen Apollonfesten finden sich manche auch an anderen Orten. So wurde ein Theoxenienfest, bei dem ebenfalls Apollon gleichsam den Wirth machte, auch zu Pellene in Achaia begangen. Es war mit gymnischen Agonen verbunden, und die Sieger erhielten Werthpreise, Geld oder Gewänder, dergleichen zu Pellene in besonderer Güte verfertigt wurden[3]). Anderswo waren es andere Götter, die als Wirthe bei den Theoxenien erschienen, wie z. B. auf Paros und zu Akragas die Dioskuren[4]); und so waren es wohl überall, wo dergleichen Feste vorkamen, vorzugsweise die Hauptgottheiten des Localcultus[5]). Auch Theodaisien werden öfters erwähnt; bei ihnen scheint Dionysos den Wirth gemacht zu haben, der ja auch den Beinamen Theodaisios führt[6]). Es ist aber nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob die Theodaisien wirk- 463 lich mit den Theoxenien gleichbedeutend waren, oder ob der Name nur, wie δημοθοινία, einen Festschmaus überhaupt bedeute. Auf der Insel Tenos gab es eine Genossenschaft von Theoxeniasten (κοινὸν τῶν θεοξενιαστῶν)[7]), und der Name zeigt, dafs von ihr Theoxenien gefeiert worden sein müssen, aber gewifs nur als Privatfest eines geschlossenen Vereines.

Apollinische Daphnephorien oder Feste mit lorbeertragenden Processionen wurden auch in Boiotien, namentlich in Theben in ähnlicher Weise wie zu Delphi ennaeterisch gefeiert. Der Gott, der in Theben nach der Lage seines Heiligthums den Beinamen Ismenios trug, wurde ebenfalls durch einen Knaben, den sog. Daphnephoros dargestellt, der das jährige Priesteramt bekleidete und aus einem angesehenen Hause

1) Dittenberger *Syll.*[2] n. 205 A. 1. n. 206 A. 11 mit dem Nachtrag S. 643.
2) Reisch *de musicis Gr. certaminibus* (Wien 1885) p. 104.
3) Pausan. VII 27, 4. Böckh *Explic. Pind. Ol.* 9, 102 ff.
4) C. I. G. II S. 1075 n. 2374 e Z. 57. Hypoth. Pind. Ol. 3.
5) Preller zu Polemon S. 67. Müller *Fragm. hist. Gr.* III p. 125 n. 36.
6) Hesych. u. d. W. — S. unten S. 501 der 3. Ausg.
7) C. I. G. n. 2338 Z. 114 ff.

erwählt war. Es konnten aber nur solche erwählt werden, deren beide Eltern noch lebten[1]). Bei dem Feste der Daphnephorien wurde die Procession, als deren Ziel das Heiligthum des Ismenios und des Galaxios anzusehen ist[2]), von einem der nächsten Verwandten des jugendlichen Priesters eröffnet, der einen mit Lorbeerzweigen und Blumen umwundenen Olivenstab trug. Am obersten Ende desselben war eine eherne Kugel befestigt, von der mehrere kleinere herabhingen. Eine andere kleinere Kugel saſs an der Mitte des Stabes, der hier mit purpurfarbenen Bändern umwunden war; am untersten Ende war er mit krokosfarbenen Binden geschmückt. Er hieſs Kopo (χωπώ oder χοπώ); die Kugeln sollten die Sonne, die Sterne und den Mond bedeuten, die Purpurbänder aber die Tage des Jahres, weshalb ihrer auch 354 oder in späterer Zeit, als auch bei den Griechen das Sonnenjahr eingeführt war, 365 waren[3]). Dem Stabträger zunächst ging der Priester, den Stab anfassend, einen goldenen Kranz auf dem Haupte, mit lang herab wallendem Haar, in langem prächtigem Gewande, und mit Schuhen von eigenthümlicher Form, Iphikratides genannt, an den Füſsen. Dann folgte ein Jungfrauenchor, Bittzweige in den Händen tragend und [464] Hymnen auf den Gott singend. Das Fest galt also dem Apollon als dem Lichtgott, der den Lauf der Himmelslichter beherrschte und die Zeiten regelte. Die Jahreszeit, in der es gefeiert wurde, wird nicht angegeben; die Blumen aber, mit denen die Kopo umwunden war, nöthigen uns an den Frühling zu denken.

Von andern Apollonfesten, deren es noch an vielen Orten und zum Theil sehr angesehene gab, muſs jetzt vor allen des berühmtesten gedacht werden, nämlich der delischen Panegyris, die von den Ioniern zu Anfang des Frühlings wohl gleichzeitig mit dem delphischen Theophanienfeste gefeiert wurde und von der schon der homerische Hymnus auf Apollon Zeugniſs giebt. In den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges, im Winter 426/25, als die Athener die Insel von den darin befindlichen Gräbern reinigten, ordneten sie auſser der alten jährlich[4]) begangenen Apollonia benannten Feier, die im Laufe der Zeit sehr an Theilnahme verloren haben mochte, ein stattliches penteterisches Fest,

1) Pausan. IX 10, 4.

2) v. Wilamowitz *Hermes* XXXIV S. 224.

3) Proklos bei Photios Bibl. S. 321ᵇ Bekker und Schol. zu Clem. Alex. protr. 1, 10 (IV S. 95 Klotz) nennen 365.

4) Daſs Aristot. St. d. A. 54 auch von einer ἑπτετηρίς auf Delos weiſs, ist schon oben S. 31 erwähnt worden.

die sogenannten Delien[1]), an, vielleicht um die Stammverwandten auf den Inseln und der asiatischen Küste durch ein religiöses Band fester an sich zu knüpfen, eine Absicht, die freilich die folgenden Ereignisse nicht in Erfüllung gehen liefsen. Jedenfalls war dies das Hauptfest Apolls, das die Athener durch eine heilige Gesandtschaft, eine Theorie, beschickten, die sich desselben uralten, aber immer wieder hergestellten Schiffes bediente, auf dem einst Theseus nach Kreta gefahren sein sollte[2]). Aus der Geschichte des Sokrates ist bekannt, dafs in der Zeit nach dem Abgange der Theorie bis zu ihrer Rückkehr keine Todesstrafen vollstreckt werden durften, damit sich die Stadt nicht durch Tödtung eines Menschen verunreinigte. Ferner seien erwähnt die Sminthien, die in Lesbos und in der Troas ausschliefslich, in Rhodos[3]) wenigstens in erster Linie dem Apollon Smintheus oder Sminthios, dem Mäusegott[4]), gefeiert wurden, um seinen Schutz gegen die Landplage der Feldmäuse anzurufen, und besonders die Aktien zu Ehren des Apollon Aktios[5]) auf dem bekannten Vorgebirge bei Ambrakia, wo unter andern ein Rindsopfer dargebracht ward, 465 um Abwehr der Fliegen zu erbitten[6]). Dies Fest war trieterisch, d. h. es wurde in jedem dritten Jahre begangen, und war mit Agonen verbunden, bei denen aufser gymnischen und musischen Kämpfen auch

1) Die wichtige Frage über die Lage des delischen Hauptfestes und seine Namen wird in dem oben angedeuteten Sinne entschieden durch die noch nicht veröffentlichte Rechnungsurkunde des delischen Tempels vom J. 279 v. Chr., wo die Apollonia im Monat Hieros aufgeführt werden, während die Delia überhaupt nicht erscheinen. Homolle *Bull. d. corr. Hell.* XIV p. 493. C. Robert *Jahrb. d. arch. Inst.* V S. 224 A. 11.

2) Plut. Thes. 23. Vgl. oben S. 31.

3) In Rhodos gelten die Sminthia neben Apollon auch dem Dionysos, Apollon. Lex. Hom. u. Σμινθεῦ, s. Tümpel *Philol.* XLIX S. 572f. Schumacher *N. Rhein. Mus.* XLI S. 233ff. und Dittenberger *de sacris Rhodiorum* I p. 10f. (*Ind. schol. Hal.* 1886) nehmen das rhodische Sminthienfest wegen der lindischen Inschrift I. G. Ins. I n. 762 sogar für Dionysos allein in Anspruch. Die Lage des rhodischen Monats Sminthios (= ath. Anthesterion, vgl. *N. Jahrb. f. Philol.* CLV S. 732) spricht allerdings für den dionysischen Charakter des Festes.

4) Die Form Σμινθεύς leitete Aristarch vielmehr von Σμίνθη, einem troischen Städtchen, als von σμίνθος oder σμίνθα ab, weil diese Ableitung der sonstigen Analogie nicht gemäfs sei, Apoll. Lex. Hom. u. d. W. und A. bei Heyne zu Il. I 39. Vgl. aber oben S. 224. Ueber das Fest s. Usener *Götternamen* S. 260ff. und unten S. 523. Neuere wollen die Mäuse als Pestträger, den Ἀπόλλων Σμινθεύς als Abwender der Krankheit angesehen wissen, vgl. *Classical review* XV S. 194. 284f. 319f. — Aus Strabon XIII S. 613 lernen wir bei den Aioliern einen Ἀπ. Πορνοπίων oder Heuschreckengott und einen Monat Πορνοπιών kennen, einen Ἀπ. Παρνόπιος finden wir in Athen, Paus. I 24, 8.

5) Vgl. *Ἀθήναιον* I S. 253.

6) Steph. Byz. u. Ἄκτιον. Ailian N. G. XI 8.

Wettfahrten zu Schiffe angestellt werden. In späterer Zeit, unter Augustus, wurde es penteterisch[1]). Demnächst gedenken wir der Spiele, die dem Apollon in dem heiligen Tempelbezirk Klaros bei Kolophon, wo er ein berühmtes Orakel besafs[2]), gefeiert wurden und unter dem Namen Κλάρια bekannt sind[3]). Sie mögen mit dem Kult des Apollon Klarios allmählich auch anderwärts Eingang gefunden haben, wie übrigens auch der Monat Κλαρεών[4]) gewifs nach demselben Gotte benannt ist. Endlich sei noch das Fest der Doreia oder Dorieia genannt, das in Knidos vor allem dem Apollon mit pythischen Agonen gefeiert wurde[5]).

Gehen wir nun wieder nach Athen zurück, so begegnet uns hier im ersten Monat zunächst nach den Hekatomben des Apollon das Fest des Kronos, die Kronia, welches am 12. Tage gefeiert ward[6]). Der Monat selbst soll in früherer Zeit nach ihm den Namen Kronion gehabt haben[7]). Aus den Angaben der Alten geht soviel hervor, dafs das Fest ein sehr fröhliches gewesen ist, bei dem man festlich schmauste und auch die Sclaven bewirthete, weswegen es mit den römischen Saturnalien verglichen wird[8]). Wegen der Jahreszeit, in die es fiel, dürfen wir es wohl als ein Erntefest betrachten; man erfreute sich des Jahressegens, und dazu stimmt auch die Bedeutung des Kronos als des Zeitigers und Vollenders[9]). Die Eleier feierten zu Olympia dem Gott, der in

1) Sueton Augustus 18. Cass. Dio LI 1.

2) Vgl. oben S. 330 f.

3) Paton-Hicks *Inscr. of Cos* n. 105. Klaria auf einer in Athen gefundenen Inschrift *'Εφ. ἀρχ.* 1883 S. 21 f. 'Αγῶνες Κλάρειοι nennt eine Inschrift aus Pisidien, s. Lanckoroński *Pisidien* n. 195 f. — Ueber Zeus Klarios und die Herkunft des Namens Klarios s. unten S. 531.

4) *Inschr. von Magnesia* n. 114. Die Herkunft des Steins ist zweifelhaft; vgl. v. Wilamowitz *Gött. gel. Anz.* 1900 S. 570.

5) Paton-Hicks a. a. O. n. 104 Z. 15 f. A. Mommsen *Jahresb. f. Alterthumswiss.* LX S. 437.

6) Welcker *Götterl.* I S. 157 bezweifelt, dafs die Kronien ein Staatsfest gewesen, weil sie nämlich in der Inschrift C. I. A. II n. 741 nicht genannt werden. Aber diese Inschrift will ja keineswegs ein vollständiges Fest- und Opferverzeichnifs geben, sondern sie nennt nur diejenigen, von welchen nach der Feier Geld aus den verkauften Fellen der Opferthiere, das sog. Dermatikon, in die Staatskasse gezahlt worden war. Dafs aber die Kronien wirklich ein Staatsfest gewesen, läfst sich auch daraus schliefsen, dafs nach Demosth. g. Timokr. 26 die Rathssitzungen an dem Tage ausfielen.

7) Plutarch Thes. 12. Etym. Magn. S. 321. Ein Monat Kronion findet sich in Amorgos, Perinthos, Samos und in Magnesia a. M., wo er in den Beginn der Saatzeit fiel. *Inschr. von Magn.* n. 98 Z. 14.

8) Macrob. Sat. I 7, 37.

9) Vgl. Schömann *Opusc.* II p. 112. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 51.

der Vorzeit mit dem Helios die Herrschaft über ihr Land getheilt hatte[1]), schon zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios ein Fest, bei welchem auf dem nach ihm benannten kronischen Hügel von Priestern, die den Titel Βασίλαι führten, ein Opfer dargebracht wurde[2]); und um dieselbe Zeit, nämlich am 15. Elaphebolion (Anf. April) brachten ihm auch in Attika wenigstens die Landleute runde Opferkuchen mit zwölf Hervorragungen dar[3]), die wohl auf die zwölf Monate des Jahres hinweisen sollten. Dafs aber das Fest zu Olympia ebenfalls sehr früh- 466 lich gewesen ist, geht daraus hervor, dafs man es später als ein Erinnerungsfest an das goldene Zeitalter unter Kronos Regierung deutete[4]). Auf Rhodos wurde ein Kronosfest am 6. Pedageitnios[5]) gefeiert, und dabei wurden Menschen geopfert, wozu man indessen immer nur einen zum Tode verurtheilten Verbrecher nahm[6]). Ebenso wurden auch in Kreta dem Kronos Menschenopfer dargebracht[7]). Von sonstigen Festen des Kronos wird nichts erwähnenswerthes berichtet. Verehrt wurde er allerdings an mehreren Orten, wie z. B. in Theben, für das Kronia mit musischem Agon erwähnt werden[8]); aber bedeutend scheint sein Cultus sonst nirgends gewesen zu sein.

Auf die Kronien folgte in Athen das Fest der Hauptgöttin, als deren eigenstes Eigenthum die Stadt selbst sich durch ihren Namen bekannte, das Fest der Athena. Der Begriff der Göttin ist aber von so weitem Umfange und ihr Wesen von so vielfacher Wirksamkeit, dafs es im Cult bald von dieser bald von jener Seite aufgefafst werden konnte, und die ursprüngliche Naturbedeutung ist bei keiner andern Gottheit, Apollon und Zeus ausgenommen, so sehr als bei ihr nach der ethischen Seite hin entwickelt worden. Sie ist zunächst die eingeborne Tochter des Himmelsgottes, die Göttin des klaren lichten Aethers, sie waltet aber als solche nicht blofs in der obersten Höhe, sondern ihr Wirken erstreckt sich auch durch den Luftkreis zwischen Aether und Erde und durch ihn auf die Erde selbst, indem sie Licht und Wärme

1) S. oben S. 176.
2) Pausan. VI 20, 1.
3) C. I. A. III n. 77 'δωδεκόμφαλον πόπανον'.
4) Pausan. V 7, 6.
5) Die Lage des rhodischen Monats Pedageitnios (Porphyrios d. abst. II 54) ist nicht gesichert; vgl. *N. Jahrb. f. Philol.* CLV S. 732.
6) S. oben S. 259.
7) M. Mayer in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 1504.
8) (Plut.) Leben Homers 4 S. 23 Westerm.

hinabsendet, die Feuchte, deren auch der Aether zu seiner Nahrung bedarf[1]), an sich zieht und als befruchtenden Thau in hellen Nächten wieder auf die Erde hinabsendet und so den Feldern und Gewächsen Gedeihen gewährt. Aber wie der Aether den Alten nicht blofs ein materielles, sondern auch ein geistiges Wesen ist, so ist auch die Göttin des Aethers vor allen andern geeignet, als die Vorsteherin des gesammten geistigen Lebens der Menschen betrachtet zu werden. Alles, was Verstand und Weisheit bewirken, alle Wissenschaft und Kunst des Krieges wie des Friedens stammt von ihr und steht unter ihrer Obhut, und die Athener, das geistreichste Volk der Erde, von denen es zweifelhaft scheinen kann, ob sie in den Werken des Friedens oder des Krieges 467 gröfser gewesen, waren deswegen vor Andern berechtigt, diese Göttin der Weisheit vorzugsweise als die Ihrige zu betrachten, und die Siege, deren sie sich nicht blofs im Kriege gegen ihre Feinde, sondern in jedem geistigen Streben über ihre Nebenbuhler zu rühmen hatten, ihrer Sieges-Athena zuzuschreiben. In diesem Sinne feierten sie ihr in den blühenden Zeiten des Staates das Hauptfest der Panathenaien. Die erste Stiftung des Festes gehört der vorgeschichtlichen Zeit an. Nach historischer Spekulation soll es ursprünglich nur das Athenaienfest geheifsen, den andern Namen aber seit der Zeit angenommen haben, als durch Theseus das gesammte Attika zu einem Einheitsstaate verbunden ward. Diese Vereinigung wurde aber durch ein Gedächtnifsfest, die Συνοίκια[2]), am 16. des Hekatombaion gefeiert. Wir können dies als eine Art von Vorfeier des folgenden grofsen Festes betrachten, wiewohl über die Art, wie es gefeiert wurde, specielle Angaben fehlen. Dafs an diesem Tage auch der Friedensgöttin ein Opfer, das Anfangs unblutig war, dargebracht wurde, war eine erst später getroffene Einrichtung, obgleich sich die Zeit der Stiftung nicht sicher angeben läfst[3]).

Einige Tage nach den Synoikien begann das Panathenaienfest, welches zwar alljährlich, aber seit Peisistratos in jedem fünften Jahre

1) Cic. de nat. deor. II 15, 40.

2) Der Name Συνοικέσια ist abzulehnen. Vgl. v. Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 120 A. 36. Der Annahme Wachsmuths *N. Rhein. Mus.* XXIII S. 170 ff. *Athen* I S. 453 ff., das Fest hätte nur der Vereinigung der Akropolis- und Helikongemeinde gegolten, hält A. Mommsen *Feste* S. 38 A. 2 das ausdrückliche Zeugnifs des Thukydides II 15 entgegen, der das Fest schlechthin mit der politischen Einigung Athens durch Theseus in Zusammenhang bringt.

3) Vgl. Böckh *Staatsh.* II² S. 131 und v. Wilamowitz a. a. O. Blutige der Eirene dargebrachte Opfer C. I. A. II n. 741 aus dem Jahre 333/2.

mit besonderem Glanze gefeiert wurde, weswegen man dies pentetерische Fest zum Unterschiede von dem jährlichen die grofsen Panathenaien nannte. Es fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und dauerte mindestens vier, wahrscheinlicher sechs Tage, vom 23. bis 28. Hekatombaion[1]). Von den ersten Tagen ist weiter nichts zu berichten, als dafs Agonen aller Art stattfanden: Wagenrennen, der sogenannte Apobaten-Agon[2]), dessen Einführung schon dem mythischen König Erichthonios zugeschrieben wird, im Anschlufs an diese Veranstaltungen auch verschiedene Arten von Reiterrennen und ferner gymnische Wettkämpfe in jeder der herkömmlichen Kampfarten, zu denen später auch noch ein abendlicher Wettlauf mit Fackeln (λαμπαδοδρομία)[3]) kam. Bei diesem liefen nach Einbruch der Dunkelheit in der mondscheinlosen Nacht — denn das Fest war kurz vor dem Neumonde — eine erlesene Anzahl von Epheben von dem Altare des Prometheus[4]) 468 in der Akademie, an dem sie ihre Fackeln anzündeten, aus. Sie waren von den einzelnen Phylen gestellt; bei der Länge des Weges aber standen in bestimmten Zwischenräumen zur Ablösung andere Vertreter der wettstreitenden Phylen bereit, an die die Fackel brennend abgegeben werden mufste. Wer zuerst mit brennender Fackel am Ziele, wohl dem grofsen Altar der Göttin auf der Burg[5]), ankam, erhielt einen Preis[6]), und seine Phyle wurde als Siegerin bezeichnet[7]).

Zu den gymnischen Agonen, auf deren Einführung unter dem Archon Hippokleides (vermuthlich 566/5 v. Chr.) wohl aus den Worten des Pherekydes[8]) zu schliefsen ist, gesellten sich aber auch musische. Schon von Peisistratos oder von seinem Sohne Hipparchos wurde angeordnet, dafs Rhapsoden die homerischen Gedichte in geregelter Aufeinanderfolge am grofsen Panathenaienfeste vortragen sollten, und Perikles hat, wenn

1) Vgl. H. Sauppe *de inscriptione Panathenaica* vor dem *Index schol. Gott.* 1858' p. 7 (= *Ausgew. Schriften* S. 219). — Wegen der folgenden Einzelheiten ist im Allgemeinen auf Meier in der *Encyklop. d. Wissensch. und Künste* III 10 S. 277ff., auf A. Michaelis *Parthenon* S. 318ff. und namentlich auf A. Mommsen *Feste* S. 41ff. zu verweisen. Ueber den Fackellauf vgl. Haase in der gen. Encykl. III 9 S. 402.

2) Vgl. Stengel *Gr. Kultusalterth.*² S. 196 und Reisch *Realencykl.* unter Ἀποβάτης.

3) Andere Namen dieses Wettlaufes findet man bei Böckh a. a. O. I² S. 612.

4) Vgl. Wecklein *Hermes* VII S. 443.

5) A. Körte *Jahrb. d. arch. Inst.* VII S. 152.

6) C. I. A. II n. 965ᵇ Z. 27.

7) C. I. A. II n. 1229. Vgl. Foucart *Revue de philol.* XXIII p. 112ff.

8) Markellinos Leb. d. Thuk. 3.

er auch die musikalischen Agone[1]), in denen Flötenspieler, Kitharspieler (Kitharisten) und Kitharsänger (Kitharöden) mit einander wetteiferten, nicht erst eingeführt, sondern sie wenigstens theilweise vorgefunden hat[2]), die Wettkämpfe jedenfalls ihrer neuen Heimstätte, dem von ihm angelegten Odeion, entsprechend erweitert und ausgestaltet. Auch Tanzchöre, Pyrrhichisten und kyklische Chöre, ebenfalls um den Preis wetteifernd, gehörten zum Schmuck des Festes, endlich auch Wettfahrten der Trieren[3]), auf deren Tüchtigkeit ja die Macht des Staates vorzugsweise beruhte. Die Besorgung und Leitung aller dieser agonistischen Darstellungen war einer Behörde von zehn Athlotheten übertragen, die auf vier Jahre, von einem grofsen Panathenaienfest zum andern, vom Volke erwählt wurden[4]). Die Siegespreise waren theils Geld und goldene Kränze, theils Oel von den heiligen Oelbäumen der Göttin in zierlich geformten mit Bildern geschmückten Thongefäfsen; das Oel bekamen die Sieger in den gymnischen Wettkämpfen, und zwar in beträchtlicher Menge, so dafs es auch dem Geldwerthe nach nicht gering war[5]), Geld und Goldkränze die Sieger in den musischen Agonen[6]). Der Siegespreis für die Phyle, deren Schiffe in der Wettfahrt gesiegt hatten, bestand in einer Summe Geldes, von welcher ein Theil zu einem Opfer für den Poseidon bestimmt war.

Wenn nicht den Beschlufs[7]) der Feier, so doch ihren eigentlichen

---

1) Ueber die θυμελικοὶ ἀγῶνες, eine Bezeichnung für die musikalischen Agone, die sich in hellenistischer Zeit allmählich überall einbürgert, vgl. Frei *de certaminibus thymelicis* (Basel 1900).

2) Reisch *de musicis Graecorum certaminibus* p. 17. R. Heinze *Bonner Stud. für R. Kekulé* S. 244 ff.

3) Νεῶν ἅμιλλα. C. I. A. II n. 965 b Z. 28. Aus der Inschrift erhellt, dafs die Phylen mit ihren Schiffen unter einander wetteiferten.

4) Aristot. St. d. A. 60. Wie die kleinen Panathenaien noch im vierten Jahrhundert von Hieropoien verwaltet wurden (C. I. A. II n. 163), so werden die Leiter der grofsen Panathenaien früher wohl ebenso Hieropoien gewesen sein; anscheinend haben sie beim grofsen Feste auch später noch (z. B. im J. 410/9) neben den Athlotheten, zu deren Geschäftskreis zunächst die Kampfspiele gehört haben mögen, wenigstens eine Zeit lang die Besorgung gewisser vielleicht älterer Bräuche gehabt (C. I. A. I n. 188). Zur Zeit des Aristoteles (St. d. A. 54 und 60) scheinen für die grofsen Panathenaien nur die Athlotheten in Betracht zu kommen. Vgl. Bd. I S. 466. Böckh *Staatshaush.* II² S. 9. L. Ziehen *N. Rhein. Mus.* LI S. 212 ff.

5) Sauppe a. a. O. p. 4 (= *Ausgew. Schriften* S. 220). Böckh *Staatsh.* I² S. 299 f.

6) Aristot. St. d. A. 60. v. Wilamowitz *Arist. und Ath.* I S. 239 A. 104.

7) In der Inschrift C. I. A. II n. 965 wird die Regatta zuletzt aufgeführt, hat also möglicher Weise überhaupt die Feierlichkeiten beendet. Doch ist die Inschrift dafür nicht genug Beweis, da sie kein chronologisches Verzeichnifs der Agone sein

Gipfel und Glanzpunkt machte, am 28. des Monats bei Sonnenaufgang, die festliche Procession, welche der Göttin den Peplos darbrachte, ein grofses Prachtgewand zum Schmuck ihres Tempels oder Bildes. Eine An- 469 zahl athenischer Bürgerinnen altadlicher Abkunft, die sog. Ergastinen[1]), hatten ihn gewebt. Die Arbeit war beinahe neun Monate vorher, am letzten Tage des Pyanopsion des vorigen Jahres, begonnen worden; der Tag war der Athena Ergane geweiht. Den ersten Anfang des Gewebes machten zwei von den vier sogenannten Ersephoren oder Arrhephoren, d. h. Mädchen zwischen sieben und elf Jahren, welche dem Dienst der Athena auf ein Jahr geweiht waren. Auf dem krokosfarbenen oder purpurnen Grunde war eine kunstreiche Stickerei aufgetragen, die in der Regel[2]) den Gigantenkampf darstellte, in dem ja Athena als Vorkämpferin den Sieg über die wilden und götterfeindlichen Unholde der Vorzeit gewonnen hatte. Der Peplos wurde auf einem Gestell in Form eines Schiffes, an dem er wie ein Segel befestigt war, vom äufsern Kerameikos aus durch die Hauptstrafsen der Stadt bis zur Burg gebracht und dann in das oben befindliche Heiligthum der Stadtgöttin getragen[3]). Die Anordnung des festlichen Zuges im Einzelnen zu beschreiben, können wir nicht unternehmen[4]); so viel aber geht aus den Angaben deutlich hervor, dafs in ihm sich das athenische Volk mit Allem, was es Schönstes, Ehrenwerthestes und Glänzendstes besafs, vor seiner Göttin darstellen wollte. Aufser den Priestern und Cultusdienern, welche die zahllosen festlich geschmückten Opferthiere führten,

---

will, sondern nur eine Prämienliste giebt und unvollendet abbricht. Es empfiehlt sich deshalb doch wohl die Annahme, dafs der Festzug den Beschlufs der Feierlichkeiten gebildet und den Siegern Gelegenheit gegeben habe, durch ihre Theilnahme den Glanz der Pompe zu erhöhen und ihren eignen Ruhm zu mehren.

1) Vgl. U. Köhler *Mitth. d. arch. Inst. z. Athen* VIII S. 57 ff. C. I. A. IV 2 n. 477 S. 122.

2) Vgl. Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 12 f.

3) Als einst Herodes Attikos die Feier des Festes zu besorgen hatte, liefs er das Schiff, welches den Peplos trug, nicht durch Zugthiere, sondern durch eine verborgene Maschinerie fortbewegen. Philostr. Leb. d. Soph. II 1, 5 S. 550. Die Meinung von K. O. Müller *Kl. Schr.* II S. 159 und O. Jahn *Ber. d. S. Ges. d. W.* 1861 S. 333, dafs vorher ein Schiff bei der Procession überhaupt gar nicht üblich gewesen sei, wird durch die Inschrift C. I. A. II n. 314 widerlegt, durch die die Schiffsprocession bereits für das Archontat des Euktemon (299/8 v. Chr.) bezeugt ist. Ob das Schiff freilich schon von Alters her bei dem Festzuge verwendet worden sei oder früher etwa ein Wagen, ist noch nicht ausgemacht; vgl. Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 532 f. Auf die Burg hinauf wurde das Schiff in der Regel nicht geschafft. Vgl. Wachsmuth *Athen* I S. 288. Pfuhl a. a. O. p. 10 f. und 17.

4) Vgl. Michaelis *Parthenon* S. 327 ff. mit den Tafeln. Pfuhl a. a. O. p. 26 ff.

und den Frauen und Jungfrauen, welche als Kanephoren und Ersephoren gewisse Heiligthümer in Körben und Gefäfsen, als Diphrophoren[1]) die heiligen Sessel trugen, bestand eine Abtheilung des Zuges aus den durch Adel und Schönheit der Gestalt auch noch im Alter vorragenden Greisen in festlichem Schmuck, mit Oelzweigen in den Händen, wes-
470 wegen sie Thallophoren hiefsen. Die einzelnen Phylen wetteiferten mit einander, welche die schönsten stellen könnte[2]), und diejenige, welcher der Sieg in diesem Wettstreit zuerkannt wurde, bekam aus der Staatskasse 100 Drachmen ausgezahlt, um sie zum Opfer zu verwenden; die erlesenen Thallophoren aber zu dem Festzuge stattlich auszurüsten, war eine Leiturgie, deren Leistung den Reichen in der Phyle oblag. Eine andere Abtheilung der Procession bildeten die waffenfähigen Männer mit Speer und Schild und in stattlichem Kriegskleide; eine andere die Epheben, eine andere die Ritterschaft in glänzender Rüstung unter Anführung der beiden Hipparchen; ferner betheiligten sich Alle, die in den vorhergegangenen Agonen gesiegt hatten, darunter namentlich die Wagenlenker in glänzender Reihe. Aber nicht blofs die Bürger, sondern auch die Fremden, die in dem Lande der Göttin unter dem Schutz ihrer Gesetze wohnten, die Metoiken, waren bei dem Zuge vertreten, nur in einer ihrer untergeordneten Stellung entsprechenden Weise. Männer aus ihrer Zahl gingen hinter den Bürgern und trugen Gefäfse mit Opferfladen und wohl auch Wasserkrüge, Mädchen hinter den Bürgertöchtern gehend die der Göttin gehörigen Sonnenschirme[3]); Freigelassene hatten das Geschäft, den Markt und die Strafsen, durch welche der Zug sich bewegte, mit Eichenlaub zu schmücken. Endlich nahmen auch auswärtige Staaten, namentlich die Tochterstädte Athens, an dem Feste Theil durch Festgesandtschaften, welche der Göttin ihre Gaben

---

1) Vgl. Pfuhl p. 33 f.

2) Dies ist der öfters erwähnte ἀγὼν εὐανδρίας, worüber am genauesten Sauppe a. a. O. p. 8 ff. handelt. Auch A. Martin *Rev. de philol.* X p. 37 möchte ihn in den Festzug selbst verlegen. Ob für die andern Altersclassen ein ähnlicher Wettstreit stattgefunden habe, ist zwar nicht erwiesen, doch besonders deshalb wahrscheinlich, weil die Sieger bei der εὐανδρία als Preise ἀσπίδες erhalten (Aristot. St. d. A. 60), also Waffenstücke, die auf ein streitbares Alter schliefsen lassen. — Die anderswo erwähnten Schönheitswettstreite (καλλιστεῖα), wie die der Weiber zu Lesbos am Feste der Hera (Schol. Il. IX 129) und auf Tenedos, der Männer zu Elis und in Basilis in Arkadien (Athenai. XIII 20 S. 565 F. 90 S. 609 E) hatten ohne Zweifel eine ähnliche Bedeutung wie jener ἀγὼν εὐανδρίας. Vgl. die εὐεξία, z. B. in Tralleis und Samos, Dittenberger *Sylloge*² n. 672 f.

3) Vgl. Pfuhl p. 23.

und Opfer darbrachten und also auch in der Procession ihren Platz fanden. Man sieht, der Aufzug war im höchsten Grade nicht bloſs zahlreich, sondern auch prächtig und glanzvoll; ebensosehr dürfen wir ihn aber auch sinn- und bedeutungsvoll nennen. Hatten an den vorhergehenden Tagen sich Einzelne in den Trefflichkeiten hervorgethan, welche der Göttin wohlgefällig waren und zu denen sie selbst zum Theil die Anleitung gegeben, wie namentlich zur Bändigung der Rosse, und war in dem abendlichen Fackellauf auch wohl eine Beziehung auf die Naturseite der Göttin genommen, so war die Feier des letzten Tages mit seinem Peplos und seiner Procession ein klares Zeug- 471 niſs von der siegreichen Macht der Göttin, die sich im Gigantenkampf bewährt hatte, von der Tugend und Thatkraft, zu der sie ausgezeichnete Bürger befähigt, und von der Blüthe, der Herrschaft und dem Reichthum, zu dem ihr Volk sich unter ihrem Schutz erhoben hatte.

Von den alljährlich gefeierten kleineren Panathenaien ist nicht mit Gewiſsheit zu ermitteln, in welchem Maſse sich ihre Feier von der des penteterischen Hauptfestes unterschieden habe. Daſs sie nicht, wie Einige gemeint haben, im Thargelion, sondern ebenfalls in den letzten Tagen des Hekatombaion gefeiert worden sind, scheint sicher[1]). Ebenso daſs auch bei ihnen Kampfspiele stattfanden, nur weniger mannichfaltige und zahlreiche als bei jenen und ohne Theilnahme von Fremden. Auch eine festliche Procession am Schluſs, um der Göttin die ihr gebührenden Opfer darzubringen, fehlte nicht. Ferner ist es nicht unwahrscheinlich, daſs auch an diesem Feste ein Peplos, nur kleiner und weniger geschmückt und vielleicht auch nur vorübergehend[2]), dargebracht worden ist; und es mag sein, daſs dieser kleinere Peplos eigentlich zur Bekleidung des alten Holzbildes der Göttin, jener gröſsere aber als Vorhang oder als Wandteppich gedient habe[3]). In späterer Zeit hat es

1) Vgl. Meier a. a. O. S. 280. Böckh *Staatsh.* II² S. 8. Daſs in einem und demselben Jahre groſse und kleine Panathenaien als zwei verschiedene Feste gefeiert worden sein sollten, wie Einige meinen, ist nicht glaublich. Was die groſsen Panathenaien vor den kleinen voraus hatten, waren nur die agonistischen Zuthaten, und insofern hat Bötticher *Philol.* XVIII S. 417 Recht, sie kein heiliges Tempel- und Cultfest zu nennen; aber auch nur insofern, d. h. nur in Beziehung auf diese Zuthaten, die doch eben nur Zuthaten zu den auch an diesem Feste keineswegs fehlenden Cultacten waren. Für die Παναθήναια τὰ κατ' ἐνιαυτόν ist der Beschluſs C. I. A. II n. 163 wichtig.

2) Vgl. Pfuhl a. a. O. p. 6f.

3) S. Bötticher *Tektonik* II¹ 4 S. 28 (vgl. II² S. 425. 577) und *Philol.* XXII

übrigens neben der sommerlichen Panathenaienfeier eine solche im Frühling gegeben, und zwar, wie es scheint, am Ende des Anthesterion, eine vielleicht durch römischen Einfluſs hervorgerufene Neuerung, indem so eine gewisse Beziehung zu den Quinquatrus der Minerva, die auf den 19.—23. März fielen, hergestellt wurde[1]).

Ein zweites Fest ward am letzten Tage des Pyanopsion der Athena als der göttlichen Lehrerin und Beschützerin der Künste und 472 Handwerke, worauf ihr Beiname Ergane deutet, zugleich mit ihr aber auch dem Hephaistos gefeiert, dem Gott der Schmiede und der im Feuer Arbeitenden überhaupt. Es hieſs Χαλκεῖα oder Schmiede-Fest, scheint aber auch Ἀθήναια genannt worden zu sein[2]). Daſs an diesem Tage die Arbeit an dem Peplos der Athena begonnen wurde, haben wir schon oben (S. 487) bemerkt. Sonstige nähere Angaben über das Fest fehlen; von groſser Bedeutung war es nicht, ja es wird bezeugt, daſs es vor Alters zwar ein allgemeines Volksfest gewesen, später aber nur noch von den Handwerkern, besonders den Schmieden gefeiert worden sei[3]). Auch werden wir seine Entwerthung um so begreiflicher finden, wenn wir an die Hephaistia denken, die in Athen seit dem Ausgange des fünften vorchristlichen Jahrhunderts mit groſsem Glanze und möglicher Weise sogar an den den Chalkeien unmittelbar vorhergehenden Tagen gefeiert worden sind. Es wird später (S. 543) von ihnen noch weiter die Rede sein.

Ein Paar hochheilige Feste, aber von wesentlich anderer Bedeutung, wurden der Athena zu Ehren in den beiden letzten Monaten des Jahres, dem Thargelion und dem Skirophorion, begangen. Das erste, wahrscheinlich vom 19. bis zum 29., war das Fest der Reinigung, Herstellung und neuen Ausschmückung des Heiligthums, der Geräthe und des Bildes der Göttin und hieſs deswegen in seinem ersten Theil Πλυντήρια,

---

S. 415. Pollux indessen, VII 50, sagt ganz allgemein, der Peplos der Athena sei ein ἐπίβλημα.

1) Meier a. a. O. S. 281. Mommsen a. a. O. S. 58 ff.

2) Harpokr. u. Χαλκεῖα. — Ein Monat Ἀθαναῖος entspricht in Aitolien dem ath. Pyanopsion, Wescher et Foucart *Inscriptions recueillies à Delphes* n. 318. 337 u. ö. Ein Fest Ἀθάνια in Rhegion, Dittenb. *Syll.*[2] n. 323; vgl. unten S. 497. — Athena selbst hieſs auch Ἡφαιστία, ein Beiname, den wir früher nur aus Hesych. u. d. W. kannten, jetzt aber auch in einer Inschrift (aus Ol. 109, 2) finden, C. I. A. II n. 114[b] Z. 4. Vgl. auch Reisch *Athene Hephaistia* in den *Jahresheften d. arch. Inst. zu Wien* I S. 55 ff.

3) Etym. M. S. 805, 43. Eustath. zu Il. II 552 S. 284, 37.

im zweiten Καλλυντήρια[1]). Während der Reinigung wurde der Tempel mit Seilen abgesperrt, so dafs Niemand mit Ausnahme des Cultpersonals sich ihm nähern konnte. Das Bild der Göttin wurde seines Gewandes entkleidet, das Gewand wurde gewaschen, das Bild selbst gesäubert und wenn es nöthig schien, neu angestrichen oder sonst reparirt. Dabei waren die sogenannten Praxiergiden thätig, Genossen eines Geschlechtes, denen von Alters her die Obsorge für die Erhaltung des Bildes oblag[2]). Aufser diesen werden Lutrides oder Plyntrides (Wäscherinnen) und ein Kataniptes erwähnt, deren Geschäft die Namen andeuten. Der 25. Thargelion, wahrscheinlich der Tag, an dem das Götterbild selbst gereinigt wurde, galt für einen Unglückstag, an welchem keine öffentlichen Geschäfte vorgenommen werden durften, weil dann die schützende Göttin fern wäre[3]). Nach vollendeter Reinigung 473 aber folgten dann die Tage der Kallynterien; das Bild, gereinigt und mit reinem Schmuck bekleidet, ward wieder aufgestellt, der gesäuberte Tempel war wieder zugänglich, Alles glänzte in frischem Schmuck. Es scheint auch eine Procession erst zum Meere und am Abend bei Fackelschein[4]) zurück zum Tempel angestellt worden zu sein, wobei unter andern eine Schüssel mit gewelkten und in eine länglichte Masse zusammengedrückten Feigen (παλάθη ἰσχάδων) dargebracht wurde[5]), und zwar, wie die Alten angeben, weil Feigen die früheste milde Nahrung der Menschen gewesen seien, im Gegensatz zu den Eicheln und vor Erfindung des Ackerbaues. Der Feigenbaum wird zwar in attischen Mythen als ein Geschenk der Demeter an den Phytalos bezeichnet; das hinderte aber nicht, ihn in andern Mythen auch als ein Geschenk der Athena darzustellen. Das Fest könnte man geneigt sein, als blofs

1) Dafs in der Hauptstelle, Photios Lex. S. 127 Porson, die beiden Namen umgestellt werden müssen, wie im Text vorausgesetzt ist, ist Schömanns Ansicht, der auch Em. Müller und Petersen zustimmen. S. *Zeitschr. f. d. Alterthumsw.* 1857 S. 397 und *Jahrb. f. Philol.* LXXIII S. 493. Dagegen stimmen Preuner *Hestia* S. 482 A. 5. Mommsen *Feste* S. 492 und Ad. Schmidt *Handb. d. gr. Chronol.* S. 299 f., der in den Kallynterien einen Theil der Bendideia (s. oben S. 172) sieht und den Plynterien nur eine eintägige Dauer giebt. Den Widerspruch zwischen der Datirung der Plynterien bei Plutarch Alkib. 34 und bei Photios beseitigt er dadurch, dafs er sich den Festtag als wandelbar denkt, während v. Prott *fasti Gr. sacri* p. 6 die Worte des Photios nur auf die ältere Zeit bezieht. — Wegen der übrigen Einzelheiten ist auf Pfuhl a. a. O. p. 89 ff. zu verweisen.

2) Vgl. Toepffer *Att. Genealogie* S. 133 ff.

3) Plutarch Alkib. 34. Xenoph. Hell. I 4, 12.

4) C. I. A. II n. 469 Z. 10. 471 Z. 12 und 76.

5) Hesych. u. ἡγητηρία.

durch die Nothwendigkeit einer von Zeit zu Zeit vorzunehmenden Reinigung der Heiligthümer und des Götterbildes veranlafst zu betrachten; dagegen spricht aber die Angabe, dafs die Plynterien eigentlich der Aglauros gegolten hätten[1]). Aglauros (wie der Name richtiger geschrieben wird als Agraulos) ist in bekannten Mythen sammt ihren Schwestern Erse und Pandrosos zu einer Dienerin der Athena umgewandelt. In der That aber bedeuten alle drei Namen nur Eigenschaften und Wirkungen der Göttin, die auch selbst öfters die Beinamen Pandrosos und Aglauros trägt[2]). Wenn nun in dem Namen die Naturbedeutung unverkennbar ist, so darf sie auch dem Feste nicht abgesprochen werden. Es war ein Fest, die wiederkehrende heitere Klarheit des Himmels zu feiern, nachdem er eine Zeit lang durch Wolken getrübt und verdüstert gewesen war; und dafs man ein solches Fest gerade um diese Jahreszeit feierte, wird seinen Grund wohl in attischen Witterungsverhältnissen haben: es pflegten nämlich gegen Ende Mai regelmäfsig ein Paar trübe Regentage einzutreten, nach welchen dann der Himmel wieder heiter wurde und fortan in ungetrübter sommerlicher Klarheit leuchtete. Darum ward also die Wäsche und Säuberung, die ohnehin nöthig war, auf diese Zeit verlegt, und sie wurde so zugleich zu einem Bilde der Reinigung und Klärung des von Wolken verdüsterten Himmels.

474 Noch unzweifelhafter tritt die Naturbedeutung in dem Skirophorienfeste hervor, welches in dem nächstfolgenden nach dem Feste benannten Monate, am 12. Tage, gefeiert wurde. Der Name[3]) hat zwei Deutungen gefunden, von denen wohl die zweite den Vorzug verdient[4]): die eine von dem σκίρον oder dem grofsen Sonnenschirme, den der Priester des Poseidon-Erechtheus trug[5]) und unter dem er mit der Priesterin der Stadtgöttin und dem Priester des Helios einherging[6]), während sich die Festprocession von der Burg aus nach einem an der heiligen Strafse zwischen Athen und Eleusis belegenen Heiligthum bewegte[7]), die an-

---

1) Hesych. u. Πλυντήρια.

2) Vgl. Harpokr. u. Ἀγλ. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 200 A. 2.

3) Als solcher kommt aufser Σκιροφόρια auch Σκίρα vor; vgl. z. B. v. Prott *fasti Gr. sacri* p. 48f. B Z. 30. 51: Σκιροφοριῶνος πρὸ Σκίρων und C. I. A. III n. 57. Ueber eine irrthümliche Verwendung des Namens Σκίρα s. unten S. 510.

4) Vgl. C. Robert *Hermes* XX S. 349ff. Mommsen *Feste* S. 505f. Anders Pfuhl a. a. O. p. 92ff.

5) Schol. Aristoph. Ekkles. 18.

6) Harpokr. u. Σκίρον.

7) Pausan. I 36, 4. Vgl. Rohde *Hermes* XXI S. 120f.

dere von σκῖρος oder der weifsen Kalkerde, von welcher auch das Lokal des erwähnten Heiligthums seinen Namen Skiros und die Göttin den Beinamen Skiras hatte. Das Fest fiel in die Zeit der beginnenden Sommerhitze, der magere kalkhaltige Boden des Landes wurde von ihr ausgedörrt und schmachtete nach Erquickung. Darum wurde der Sonnenschirm getragen, als Sinnbild des Schutzes gegen den Sonnenbrand, und das Ziel der Procession war an einem solchen Orte, dessen Boden am meisten von der Hitze litt. Das Bild der Göttin wurde mit der weifsen Kalkerde bestrichen[1]), ein symbolischer Brauch, der offenbar die Bedeutung hatte, ihr die Dürre des Erdbodens zu zeigen. Auch Reinigungsgebräuche müssen mit dem Feste verbunden gewesen sein, da von einem Dioskodion bei der Procession die Rede ist[2]); die Reinigung von Verschuldung schien die Bedingung, unter der man allein auf Erhörung der Bitten zu hoffen habe.

In nahem Zusammenhange mit dem Skirophorienfeste stand auch wohl die in demselben Monat gefeierte Ceremonie der Errhephorie, Ersephorie oder Arrhephorie[3]). Die Errhephoren waren, wie schon oben (S. 487) bemerkt, vier Mädchen aus edlen Bürgerhäusern zwischen sieben und elf Jahren, die mehrere Monate, und zwar wenigstens vom letzten Tage des Pyanopsion, dem Feste der Chalkeien, an, wo zwei von ihnen[4]) das Gewebe des Peplos für die Panathenaien zu beginnen hatten, im Heiligthum der Göttin auf der Burg zubringen und ihres Dienstes warten mufsten. Wir hören von gewissen eigenthümlich zu- 475 bereiteten Broden, die sie zu essen bekamen, auch von einem Platze, wo sie sich mit Ballspielen[5]) belustigen konnten. In einer bestimmten Nacht, wahrscheinlich gleich vor oder nach dem Skirophorienfeste, em-

---

1) Schol. Aristoph. Wesp. 921.

2) Suid. u. Διὸς κώδιον. — Auch darf auf die reinigende Wirkung des Kalkes hingewiesen werden, derentwegen Mommsen S. 315 vermuthet, dafs er dazu gedient habe, den herausgeholten Senkopfern das Widrige zu nehmen.

3) Etym. M. S. 149.

4) Harpokr. u. ἀρρηφορεῖν. — Der Annahme, dafs es überhaupt nur zwei Arrhephoren gegeben habe (vgl. z. B. Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 533), ist der Wortlaut der Harpokrationstelle nicht günstig.

5) Den Ballspielplatz der Arrhephoren erwähnt der Verfasser der Lebensbeschreibung der zehn Redner im Leben des Isokrates ([Plut.] S. 839 C) wo er von einer Bildsäule des Isokrates sagt: ἀνάκειται ἐν ἀκροπόλει ἐν τῇ σφαιρίστρᾳ τῶν ἀρρηφόρων. Weil sich kein zweites Beispiel von σφαιρίστρα für σφαιριστήριον nachweisen läfst, so hat man die Angabe in Zweifel gezogen, und Madvig *Adv.* I p. 663 will ἐν τῇ ἀριστερᾷ dafür schreiben. Aber diese Aenderung ist sehr bedenklich, während die Form σφαιρίστρα ganz regelrecht gebildet ist.

pfingen sie von der Priesterin der Athena Kisten, die mit gewissen geheimnifsvollen Dingen angefüllt waren, mit so geheimnifsvollen, dafs, wie man sagte, selbst die Priesterin sie nicht kannte. Diese auf dem Kopfe tragend begaben sie sich in Procession an einen im Thale, in der Nähe des Tempels der Aphrodite 'in den Gärten' belegenen Platz, wo sich eine natürliche Grotte befand. In diese stiegen sie hinab, gaben hier ihre Kisten ab und empfingen dafür etwas Anderes ebenso geheimnifsvolles, was sie dann in das Heiligthum auf die Burg trugen[1]). Was dies gewesen, ist natürlich auch für uns ein Geheimnifs[2]). Uebrigens galt die Arrhephorie auch als eine Art von Leiturgie[3]), weil die Eltern der Mädchen den festlichen Schmuck, in den sie gekleidet sein mufsten, zu liefern und vielleicht auch noch andere Kosten zu bestreiten hatten. Was die Mädchen von Goldschmuck an sich trugen, verblieb bei ihrer Entlassung dem Tempel und verfiel dem Tempelschatz[4]).

In diesen beiden Festen erscheint Athena, die Himmelsgöttin, unverkennbar in Beziehung auf das von ihr gewährte Gedeihen der Vegetation und berührt sich also mit den agrarischen Göttinnen Demeter und Kore. Es darf uns daher nicht befremden, wenn, wie aus einigen Angaben hervorzugehen scheint, bei den Skirophorien auch der Cult dieser beiden mit dem der Athena verbunden ward und am Ende vielleicht einen Hauptbestandtheil der Feier ausmachte[5]). Auch andere

---

1) Pausan. I 27, 3.

2) Vermuthlich nur der Etymologie wegen wird diese Ceremonie auf den nächtlichen Thau bezogen und von Istros im Scholion zu Aristoph. Lys. 643 mit Herse in Verbindung gebracht. Vgl. über die verschiedenen Formen des Namens Errhephoroi und über seine Ableitung Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 210 A. 3. Mommsen *Feste* S. 108 A. 2. Eine neue Erklärung des Wortes giebt unter dem Beifall von S. Wide *Berl. Philol. Wochensch.* 1899 S. 211f. Jane E. Harrison *Classical review* III S. 187. *Mythology and monuments of ancient Athens* S. XXXIIIff., indem sie den Begriff ἑρσηφόροι mit dem Inhalt des Scholions zu Lukians dial. meretr. 2, 1 (*N. Rhein. Mus.* XXV S. 549) zusammenbringt, wo von lebenden Ferkeln die Rede ist, die bei den Thesmophorien in einen Schlund hinabgeworfen wurden; ἕρση oder ἑρση ist dabei so viel als junges Thier. Vgl. P. Giles *Classical review* a. a. O. S. 3f. Doch ist es mehr als unwahrscheinlich, dafs man die Art des geheimnifsvollen Auftrags, den die Arrhephoren zu erledigen hatten, in so offenkundiger Weise schon durch den Namen angedeutet habe.

3) Lysias XXI 5.

4) Harpokrat. a. a. O.

5) Schol. Aristoph. Ekkl. 18. Thesm. 841. Preller *Demet. und Pers.* S. 124. — Der Ansicht Roberts *Hermes* XX S. 349ff., dafs die Skirophorien überhaupt nicht der Athena, sondern nur den eleusinischen Gottheiten gegolten hätten, tritt Rohde *Hermes* XXI S. 116ff. mit Recht entgegen.

Berührungen zwischen der Athena und den agrarischen Gottheiten werden wir später zu erwähnen Gelegenheit haben; zunächst aber 476 werfen wir einen Blick auf die aufserhalb Attikas gefeierten Athene-Feste.

In Korinth[1]) wurde Athene unter dem Beinamen Hellotis oder Hellotia verehrt, und da anderswo, namentlich auf Kreta, auch Europa denselben Beinamen trug, die man fast allgemein als Mondgöttin aufzufassen geneigt ist[2]), so liegt es nahe, auch bei der korinthischen Hellotis an das Mondlicht zu denken[3]); nur darf man sie freilich nicht geradezu für gleichbedeutend mit Selene nehmen, sondern vielmehr als eine auch im Monde sich offenbarende Himmels- und Lichtgottheit. Das korinthische Fest der Hellotien wurde unter anderm auch mit einem Fackelwettlauf gefeiert, wie in Athen die Panathenaien. Mehr wissen wir davon nicht zu sagen. Als Spenderin der belebenden Himmelswärme, nach Anderen[4]) als Göttin der Zuflucht und Abwehr, trug Athene den Beinamen Alea, und es wurde ihr zu Ehren in Tegea das Fest der Aleaia mit Kampfspielen begangen[5]). Ein zweites ihr dort ebenfalls mit Kampfspielen gefeiertes Fest hiefs Halotia, ein Name, der vielleicht als arkadische Form mit Hellotia für gleichbedeutend angesehen werden darf. In Boiotien war das Fest der itonischen Athene bei Koroneia ein Bundesfest der gesammten Boiotier (Παμβοιώτια)[6]). Der Beiname, von der thessalischen Stadt Iton, deutet an, dafs der Cult der Göttin dorther von den Boiotern aus ihren früheren Wohnsitzen mitgebracht worden sei[7]), wie thatsächlich ein thessalisches Fest

---

1) Der Ἀθηναία Ἑλλωτίς wird im Hekatombaion von der attischen Tetrapolis eine Trieteris begangen; v. Prott *fasti Gr. sacri* p. 48 f. B Z. 35. 41.

2) Vgl. Helbig in Roschers *Lex. d. Myth.* u. Europa, wo man die Litteratur auch für andere Deutungen findet, zu der Baunack *Studien* I S. 68 f. hinzuzufügen ist.

3) Hellotis als Beiname der Europa auf Kreta ward schon von einigen Alten für phönikisch gehalten, weil es an ein phönikisches Wort anklang, welches Jungfrau bedeuten sollte. Neuere sind auch noch aus andern Gründen derselben Meinung. E. Wilisch *N. Jahrb. f. Philol.* CXVII S. 734 ff. Doch tritt Odelberg *Sacra Corinthia* (Upsala 1896) p. 29 für den griechischen Ursprung der Hellotis ein. Andere Deutungen des Beinamens ersonnen, um Festgebräuche, deren Grund man nicht wufste, zu erklären, s. bei Schol. Pind. Ol. 13, 56.

4) Vgl. neuerdings besonders R. Meister *Tempelrecht von Alea* in den *Ber. d. S. Ges. d. W.* 1889 S. 83.

5) Pausan. VIII 47, 4. Immerwahr *die Kulte und Mythen Arkadiens* I S. 62 ff. Nach Meister a. a. O. S. 84 ff. war der Cult in Alea amphiktyonisch organisirt. Gewifs wurden gleichbenannte Feste auch an andern Orten gefeiert, wo man Athene als Alea verehrte. 6) Vgl. oben S. 32 A. 4 und S. 86.

7) Vgl. K. O. Müller *Pallas-Athene* in d. *Allg. Encykl. d. W. und K.* III 10 S. 99.

Itonia und für mehrere thessalische Kalender ein Monat Itonios überliefert ist[1]). Der Name Iton selbst ist nicht mit Sicherheit zu erklären; einige Alte haben ihn für gleichbedeutend mit Σίτων, also für Getreide-477 land, genommen[2]). In dem Tempel bei Koroneia hatte neben der Athene auch Hades seine Stelle, aus einem mystischen Grunde, wie es heifst[3]). Der Grund ist nicht schwer zu errathen: zum Gedeihen der Früchte müssen himmlische und chthonische Mächte zusammenwirken. Auch ein Altar der Iodama befand sich in dem Heiligthume. Diese, heifst es, war eine Priesterin, die einst, als sie Nachts in den Tempel trat, die Göttin erblickte und durch das Gorgobild versteinert wurde. Die Versteinerung ist in diesem Falle vielleicht symbolischer Ausdruck für Erstarrung durch Frost; das Gorgoneion[4]) aber könnte hier andeuten, dafs dieselbe Himmelsgöttin, die im Sommer Wärme schenkt, im Winter auch Kälte und Frost sendet; Iodama würde dann die in winterlicher Kälte erstarrende Vegetation darstellen, die aber doch nicht todt ist, sondern nur der Wärme bedarf, um wieder zu erwachen. Darum zündete die Priesterin täglich Feuer auf dem Altar an und rief: Iodama lebt und verlangt Feuer[5]).

Es mag noch bemerkt werden, dafs es Panathenaienfeste, also Feste der Athene von der Gesammtbevölkerung gemeinsam begangen, nicht blofs in athenischen Tochterstädten[6]), sondern auch in Priene, in Pergamon, später auch in Neu-Ilion[7]), und besonders auf Rhodos gab[8]), wie denn auf dieser Insel, namentlich zu Lindos, Athene als Hauptgöttin verehrt ward und jeden Tag in ihrem Tempel feuerlose Opfer erhielt[9]), wodurch, wie

---

1) Polyain II 34. Bischoff *N. Jahrb. f. Philol.* CXLV S. 479ff. — Uebrigens findet sich ein Fest Itonia auch auf Amorgos Dittenberger *Syll.*[2] n. 642f., der entsprechende Monat auch in Tauromenion I. G. Sic. et It. n. 427 und 429.

2) Steph. Byz. u. Ἴτων. — Nach Doederlein *Emend. Hom.* p. 10 soll Ἴτων eigentlich Ἰτεών sein, also salictum Weidicht bedeuten.

3) Strab. IX S. 411.

4) Dafs das Gorgoneion apotropäisch zu deuten ist, scheint nach O. Jahn *Ber. d. S. Ges. d. W.* 1855 S. 59f. und Furtwängler in Roschers *Lex. d. Myth.* I S. 1704f. nicht mehr zu bezweifeln. Vgl. auch R. Hildebrandt *Festschr. f. O. Ribbeck* S. 246f.

5) Pausan. IX 34, 2. — Nach einer andern Version der Sage war Iodama die Schwester der Athene, und beide waren Töchter des Itonos. Tzetz. zu Lykophr. 355. Etym. M. S. 479, 47.

6) Vgl. Meier a. a. O. S. 294.

7) Newton-Hicks *Inscript. of the British Museum* III n. 401. *Inschr. v. Pergamon* n. 18 Z. 17. C. I. G. n. 3599. 3601. 3620.

8) Hermann *G. A.* § 67, 8.

9) Suid. u. Ῥοδίων χρησμός.

sich von selbst versteht, andere Opfer nicht ausgeschlossen wurden. Schliefslich erwähnen wir noch die Feste 'Αθάναια in Sparta, die schon genannten 'Αθάνια in Rhegion und die 'Αθάναια καὶ Εὐμένεια, die in Sardes zum Dank für den Sieg über die Galater im J. 167 v. Chr. der 'Αθηνᾶ Πολιὰς καὶ Νικηφόρος zu Ehren eingeführt worden sind[1]). Auch gab es Plynterien wie in Athen so auf Paros und wohl auch auf Chios, für das wenigstens ein Monat Plynterion bezeugt ist[2]).

Begeben wir uns nach Athen zurück und verfolgen die Reihe der dortigen Feste, so treffen wir zunächst im dritten Monate, dem Boedromion, auf das am fünften Tage gefeierte allgemeine Todtenfest. Der Name, Γενέσια, welchen es gelegentlich führt[3]), mag ursprünglich nur irrthümlich auf dieses Fest übertragen worden sein, weil man im Privatcultus die den verstorbenen Angehörigen an ihren Geburtstagen geweihten Gedächtnifsfeiern so nannte[4]). Andere Namen des allgemeinen Todtenfestes waren entweder Νεκύσια oder auch Νεμέσεια[5]), und diesen letzteren führte es, weil es den Zweck hatte, den Unwillen der Verstorbenen, ihre Nemesis, wegen etwa versäumter Pflichten zu versöhnen[6]). Die Festgebräuche entsprachen ohne Zweifel 478 denen des Privatcultes, von dem später die Rede sein wird. Dafs aber allgemeine Todtenfeste nicht blofs in Attika, sondern auch in den übrigen griechischen Staaten gefeiert wurden, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir hören von einem solchen zu Apollonia auf der chalkidischen Halbinsel, welches im Elaphebolion, später im Anthesterion, gefeiert wurde[7]); auch finden wir bei den Argivern ein Fest Agriania, das später noch einmal zu erwähnen sein wird, geradezu als Nekysia bezeichnet, und auf gleichartige Bräuche scheint die Lage des häufig vorkommenden Monats Agrionios oder Agrianios hinzudeuten[8]), wie wir

1) Roehl I. G. A. n. 79. I. G. Sic. et It. n. 612. Baunack *Gr. Dialekt-Inschr.* II S. 817 ff.

2) C. I. G. n. 2265. *Bull. d. corr. Hell.* III p. 47 f.

3) Hesych. u. γενέσια. Bekker *Anecd.* p. 86 und 231.

4) Vgl. unten S. 575 der 3. Ausg.

5) Die Identität der Nemeseia (Demosth. g. Spud. 11) mit den Genesien stellt E. Rohde *Psyche* I² S. 236 A. 1 in Abrede.

6) Vgl. Schömann zu Isaios S. 223.

7) Athenai. VIII 11 S. 334 F. — Auch der ath. Anthesterion hat, wie wir später (S. 517) sehen werden, auf den Todtencult bezügliche Gebräuche.)

8) Hesych. u. ἀγράνια und ἀγριάνια. Lipsius *Leipz. Stud.* IV S. 155 f. Bischoff ebd. XVI S. 148. *N. Jahrb. f. Philol.* CLV S. 732.

denn auch einen Monat Nekysios und zwar auf Kreta kennen, den man allerdings dem Pyanopsion gleichgesetzt hat[1]). Endlich ist noch des koischen Todtenfestes Γερήνια zu gedenken, das falls man seinen Namen mit dem Monatnamen Γεράστιος zusammenbringen darf, auch um Frühlingsanfang angesetzt werden kann[2]).

Die Athener feierten am nächsten Tage nach den Nekysien, am 6. Boedromion, ein Dankfest für den Sieg bei Marathon, und am 12. desselben Monates ein Fest zum Dank für die Wiederherstellung der Freiheit nach dem Sturze der Dreifsig am Ende des peloponnesischen Krieges[3]). Von dem letzteren ist nichts Näheres anzugeben; von jenem andern aber wissen wir, dafs an ihm der Artemis Agrotera ein Opfer von fünfhundert Ziegen dargebracht wurde. Man erzählt, der Polemarch habe vor dem Treffen der Göttin soviele Rinder oder Ziegen zu opfern gelobt, als Feinde auf dem Schlachtfelde erschlagen liegen würden, die Zahl sei aber so grofs gewesen, dafs man das Gelübde zu erfüllen nicht vermocht habe; dafür sei denn zum Ersatz das jährliche Opfer von fünfhundert Ziegen eingesetzt worden[4]). Der Ort, wo dies dargebracht wurde, war zu Agrai, dicht bei Athen, wo ein Tempel der Agrotera war, zu dem sich am 6. Boedromion eine Festprocession begab[5]). Die Agrotera, als Göttin des Waidwerks, bei dem es ja auch auf die ἄγρα, das Fassen der Beute, ankommt, schien den Griechen wohl geeignet, ihnen auch auf dem Schlachtfeld gegen ihre Feinde beizustehn; deswegen wurden vor dem Beginn des Treffens die Opfer, aus denen man die Vorzeichen entnahm, vorzugsweise ihr dargebracht, was wir als spartanische Sitte ausdrücklich bezeugt finden[6]).

---

1) Vgl. Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 385. — Nach Usener *Götternamen* S. 361 ist auch in Bithynien, Byzantion und Delphi der Heraios (d. i. ath. Pyanopsion) Monat der Todtenfeier.

2) Herodas 5, 80 ff.; vgl. R. Meister *Die Mimiamben des Herodas* S. 734. Herzog *Koische Funde und Forschungen* S. 29.

3) Plutarch de glor. Athen. 7 S. 349 F.

4) Dafs aber der 6. Boedromion nicht der Tag war, an dem die Schlacht bei Marathon geschlagen wurde, wie Plutarch de malign. Herod. 26 angiebt, ist gewifs. Man verlegte das Fest auf diesen Tag, weil er ohnehin der Artemis geheiligt war. Vgl. besonders Böckh *Mondcykl.* S. 64 ff.

5) Plutarch de malign. Herod. a. a. O.; eine Pompe der Epheben zu Ehren der Artemis Agrotera bezeugen die Inschriften, wie z. B. C. I. A. II n. 467 ff. — Dafs Skias diesen Tempel der Agrotera in der von ihm zwischen der Kallirrhoe und dem Stadion aufgedeckten Ruine wieder aufgefunden habe, hält Dörpfeld *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXII S. 227 f. für sicher. Im Einzelnen s. Pfuhl a. a. O. p. 34 ff.

6) Xenoph. Hellen. IV 2, 20. — In Sparta hatte Artemis auch den Beinamen ἡγεμάχη, Pausan. III 14, 6.

Als Jagdgöttin erscheint Artemis in den ihr gefeierten Elaphebolien, einem Feste, welches wegen des nach ihm benannten Monates Elaphebolion, des neunten des Jahres, auch in Attika zu vermuthen ist, obgleich es an ausdrücklichen Zeugnissen dafür fehlt[1]. Ein solches Fest in diesen etwa dem März entsprechenden Monat zu verlegen, mochte der Umstand veranlassen, dafs man um diese Zeit vorzüglich Jagden anstellte, um die jetzt im Wachsthum begriffenen Saaten vor dem Wilde zu schützen. Auch die Elaphia zu Elis waren ein Frühlingsfest[2]. Geopfert wurden der Artemis, in Ermangelung von Hirschen, Opferkuchen in Hirschgestalt. 479

Ein drittes der Artemis in Attika gefeiertes Fest galt ihr als der Mondgöttin; man mufs sich aber auch hier hüten, diesen Begriff allzu eng zu fassen. Die Mondgöttin als Personification des Himmelskörpers heifst, wie der Mond selbst, Selene, und dieser wurden, soviel wir wissen, keine Feste gefeiert[3]; Artemis aber verhält sich zum Monde ähnlich, wie Apollon zur Sonne. Sie waltet in dem feuchten und nährenden Princip, das in der Erde, in den Gewässern, in der Luft wirkt und dessen himmlischer Herd und Träger vorzugsweise der Mond zu sein schien, wie die Sonne der Herd jenes leuchtenden und belebenden Principes, dem Apollon vorsteht. Wie nahe es aber lag, diesen als Sonnengott schlechthin, die Artemis ebenso als Mondgöttin aufzufassen, ist klar, und die Zeugnisse für diese Auffassung sind allbekannt. Unverkennbar als Obwalterin über den Mond erscheint in Athen Artemis Μουνιχία[4], und übereinstimmend mit diesem Beinamen hiefs der zehnte etwa dem April entsprechende Monat Munichion. Am 16. Tage desselben, also zur Vollmondszeit, wurden der Göttin grofse Opferkuchen von runder Gestalt und rings mit Lichtern umsteckt in Procession dargebracht[5], als Symbol des von ihr beherrschten Nachtgestirnes; und anschliefsend 480

1) Bekker *Anecd.* p. 249 und Athenai. XIV 55 S. 646 E lassen nicht erkennen, ob sie von Athen reden, obgleich an ersterer Stelle kaum eine andere Deutung zulässig ist.

2) Vgl. Hermann *Monatsk.* S. 57 und *G. A.* 51, 8.

3) Schol. Aristoph. Frieden 409. Von den Pandien, in denen man ein Fest der Mondgöttin hat sehen wollen, werden wir unten (S. 527) zu reden haben.

4) Nach Ahrens *N. Rhein. Mus.* XVII S. 362 hat die Göttin den Beinamen von der Halbinsel Munichia, diese aber ist vielleicht von einem verschollenen eponymen Heros Munichos benannt, dessen Name, Μούνιχος, mit hypokoristischer Endung von μοῦνος gebildet, = μονογενής sein könnte. Vgl. v. Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 137 f. Odelberg *Sacra Corinthia* p. 52 f. Die Schreibung des Wortes mit i statt mit y ist inschriftlich gesichert.

5) Ἀμφιφῶντες. S. Etym. M. S. 94, 55. Suid. u. d. W.

hieran feierte man ihr seit dem fünften Jahrhundert ein Dankfest für den Sieg bei Salamis mit Festzug und Regatta[1]). Ihr Tempel befand sich in dem gleichnamigen Hafenort Munichia, der auf der Ostseite der Peiraieushalbinsel lag.

Auch das brauronische Fest der Artemis, dessen Zeit[2]) wir nicht angeben können, galt der vorzugsweise durch den Mond vermittelten und von ihm ausgehenden Wirkung der Göttin. Es war ursprünglich ein Localfest der Ortschaft Brauron, ward aber später als ein Staatsfest auch von der Hauptstadt aus, wenn nicht alljährlich, so doch wenigstens in jedem fünften Jahre beschickt, es wurde ein aus Ziegen bestehendes Festopfer von dem Collegium der zehn Hieropoien besorgt[3]), ja die brauronische Artemis bekam auch in Athen selbst auf der Burg einen eigenen Tempel[4]). Bei dem brauronischen Feste traten auch Rhapsoden auf und trugen Stücke aus Homer vor[5]). Besonders aber war das Fest ausgezeichnet durch den Antheil, den die jungen Bürgertöchter an ihm hatten. Die Mädchen, nicht nach dem zehnten, aber auch nicht vor dem fünften Jahre[6]), wurden mit einer gewissen nicht näher bekannten Ceremonie der Artemis als Schützlinge empfohlen und eingeweiht. Sie blieben nun die Penteteris hindurch in diesem Verhältnifs zu der Göttin und durften vor Ablauf derselben nicht verheirathet werden. Die Einweihung dieser jungen Mädchen, ihre Darstellung vor der Göttin, der sie, mit krokosfarbenen und buntgestickten Festkleidern angethan, in Procession von ihren Müttern zugeführt wurden, bildete den eigentlichen religiösen Kern des Festes, welches darum vorzugsweise ein Weiberfest war[7]). Wie nahe es aber den Alten liegen mufste, die Artemis als jungfräuliche Mondgöttin in besonderer Beziehung zu dem heranreifenden weiblichen Geschlechte zu denken, ist von selbst klar. Die jungen Mädchen wurden ἄρκτοι 'Bärinnen' genannt, und es fehlte auch nicht an ätiologischen Legenden von Tödtung einer der

---

1) Vgl. Pfuhl *de Athen. pompis sacr.* p. 81.

2) A. Mommsen *Feste* S. 455 weist die Brauronien der Mitte des Munichion zu, und Pfuhl p. 81 A. 13 hält den 6. oder den 26. Munichion für möglich. Dagegen ist es nach C. Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 535 nicht undenkbar, dafs das Fest mit den ländlichen Dionysien zusammengehangen habe.

3) Aristot. St. d. A. 54. C. I. A. II n. 729; vgl. Müller *Orchom.*[2] S. 303 A. 2 und *Dor.*[2] I S. 384.

4) Pausan. I 23, 7.

5) Hesych. u. Βραυρωνίοις. Sengebusch *dissert. Hom.* II p. 114.

6) A. Mommsen *Feste* S. 453 A. 6 vermuthet als Altersgrenzen 10 und 15 Jahre.

7) Vgl. oben S. 220.

Artemis angehörigen Bärin, wofür die Weihung der Mädchen als eine 481 sühnende Genugthuung angeordnet worden sei[1]). Jedenfalls haben wir uns die Artemis selbst als Bärin zu denken, wie man sich überhaupt in alter Zeit die Götter häufig als Thiere vorgestellt hat[2]). Doch möge nicht unbemerkt bleiben, daſs es auch an solchen nicht gefehlt hat, die bei dem Namen ἄρκτοι, den die Mädchen trugen, nichts von Bärinnen wissen wollten, sondern ihm, als abgeleitet von ἄρχεσθαι, die Bedeutung von Geweihten (also ἀρκτοί) oder als gekürzt aus ἄερκτοι, von Nichtausgeschlossenen, nämlich vom Zugange zu dem Götterbilde im Heiligthum, zuschreiben zu dürfen glaubten[3]).

Auch der Artemis Amarysia wurde in Attika ein Fest gefeiert, und zwar in dem Demos Athmonon, wo sie ihren Tempel hatte. Das Fest wurde aber nicht als bloſses Localfest von den Athmoneern allein, sondern als ein allgemeines auch von Staatswegen begangen[4]). Der Beiname der Göttin, mit ἀμαρύσσω zusammenhängend, bezeichnet sie als die leuchtende, d. h. als Mondgöttin. Sie wurde unter diesem Beinamen vorzüglich auf Euboia verehrt, wo der Ort Amarynthos, in der Nähe von Eretria, nach ihr, nicht sie nach ihm benannt scheint. Daſs das euboiische Amarysienfest ein Gesammtfest für die Städte der Insel gewesen, daſs es mit einer festlichen Procession, die in der Blüthezeit aus nicht weniger als 3000 Hopliten, 600 Reisigen und 60 Wagen bestand, und mit Kampfspielen gefeiert wurde, bei denen auch Auswärtige als Kämpfer auftraten, ist Alles, was sich darüber sagen läſst[5]).

Noch weniger specielle Angaben finden sich über andere Artemisfeste, deren es noch manche in mehreren Landschaften, namentlich in der Peloponnes und hier wieder besonders in Arkadien gab, wo diese Göttin unter vielen auf verschiedene Auffassungen ihres Wesens deutenden Beinamen verehrt wurde[6]). Wir begnügen uns hier, im Allgemeinen auf die weite Verbreitung der Monatsnamen Artemisios (Artemitios) und Artemision in den dorischen und ionischen Kalendern

---

1) Schol. Aristoph. Lys. 646. Vgl. Suid. u. ἀρκτεῦσαι und ἄρκτος. Bekker *Anecd.* p. 444.

2) Vgl. Bachofen *d. Bär in den Relig. d. Alterth.* (Basel 1863). Wernicke *Realencykl.* II S. 1171 und oben S. 434.

3) Von ἄρχεσθαι, Lobeck *Aglaoph.* p. 74 not. d; von ἄερκτος K. Lehrs *N. Rhein. Mus.* XXVI S. 638.

4) Das scheint nach Pausan. I 31, 5 nicht zu bezweifeln.

5) Vgl. Strab. X S. 448. Liv. XXXV 38. Schol. Pind. Ol. 13, 159.

6) Vgl. Müller *Dor.*[2] I S. 377 ff. Immerwahr *die Kulte und Mythen Arkadiens* I S. 140 ff.

hinzuweisen, und erwähnen im Einzelnen zunächst das lakonische Fest 482 der Artemis Karyatis, sogenannt nach der Ortschaft Karyai an der arkadischen Grenze, wo ihr Bild im Freien, ohne Tempel, aufgestellt war und ihr von den Umwohnern ein jährliches Fest mit Jungfrauenchören und landesüblichen Tänzen gefeiert wurde[1]); dabei hatten die Tanzenden unter andern auch diejenige Stellung anzunehmen, von der die Künstler das Motiv zu den sogenannten Karyatiden in der Architektur entlehnt haben sollen. Ferner gedenken wir des Festes der Artemis Korythalia in Sparta; an diesem wurden die jungen Kinder von den Ammen zu dem vor der Stadt befindlichen Tempel der Göttin getragen, es wurden ihr saugende Ferkel und Opferkuchen dargebracht und allerlei Tänze und scherzhafte Belustigungen mit Puppen und Maskenspielen angestellt[2]). Das Fest hiefs deswegen auch das Ammenfest, Τιθηνίδια; der Beiname der Göttin aber ist gleichbedeutend mit κουροτρόφος und bezeichnet sie als Jugendpflegerin[3]). Eines andern ihr in Sparta gefeierten Festes, bei dem sie als Artemis Orthia[4]) angerufen wurde und bei dem zum Ersatz der früher dargebrachten Menschenopfer die blutige Geifselung der Knaben an ihrem Altar stattfand, ist schon früher gedacht worden[5]); ebenso auch des Festes der Artemis zu Ephesos, das von den gesammten Ioniern in Kleinasien gemeinschaftlich gefeiert ward[6]). Hier nennen wir noch das Fest Leukophryneia, das der Artemis aus Leukophrys (Λευκοφρυηνή) in Magnesia am Maiandros seit seiner glänzenden Erneuerung und der Weihe des durch Hermogenes erbauten Tempels am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts mit allerhand Agonen penteterisch gefeiert wurde und wahrscheinlich am 6. des Monats Artemision, einem Hauptfesttage der Göttin, stattfand[7]).

Endlich mag an dieser Stelle als eine der Artemis nahe verwandte, sogar ganz mit ihr identificirte[8]) Gottheit auch Hekate er-

---

1) Pausan. III 10, 7. Vgl. Wide *Lakonische Kulte* S. 108, der den Beinamen Καρυᾶτις von καρύα Wallnufsbaum herleitet.

2) Athenai. IV 16 S. 139.

3) Diese Auffassung vertritt neuerdings Wide a. a. O. S. 124.

4) Wide a. a. O. S. 113f. deutet diese Artemis mit Hinweis auf das Scholion zu Pind. Ol. 3, 54 als Geburtsgöttin.

5) S. Bd. I S. 264f. und 302.

6) S. oben S. 32.

7) *Inschr. von Magnesia a. M.* n. 16 und n. 100.

8) An manchen Orten, wie in Athen, Delos, Epidauros heifst Artemis selbst im Culte noch Hekate, Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 321 A. 3. Besonders zahlreich

wähnt werden, der zu Ehren in Aigina jährlich eine angeblich von Orpheus gestiftete mystische Feier stattfand. Die Einweihung in diese Feier wurde, wie wir hören, namentlich bei Geisteskrankheiten für heilkräftig gehalten[1]).

Unser Gang führt uns jetzt zu den Festen der Demeter und ihrer Tochter Kore oder Persephone. Ihr Hauptfest in Attika waren die Eleusinien, deren Darstellung bereits in dem Abschnitt von den Mysterien gegeben werden mufste. Ein zweites hochheiliges Fest der Demeter waren die Thesmophorien, die im nächsten Monat nach den Eleusinien, im Pyanopsion, dem vierten des attischen Jahres, gefeiert wurden. Um diese Zeit, Anfang November, war die Bestellung der Wintersaat beendigt und somit die Ackerarbeit des Jahres abgethan; es begann die Zeit des ruhigern Genusses der Gaben, die man der Ackergöttin verdankte, und man fühlte sich jetzt ganz besonders verpflichtet, ihr 483 den Dank für die Wohlthaten zu bezeugen, die sie durch die Einführung des Ackerbaues, als der Grundlage des entwilderten und auf festen Wohnsitzen zu gesetzlicher Ordnung gediehenen Lebens den Menschen erwiesen hatte. Denn darauf deutet der Beiname Θεσμοφόρος. Die Feier lag vorzugsweise den Frauen ob, und die Hauptacte derselben wurden von diesen allein, mit Ausschliefsung der Männer, begangen, weswegen man die Thesmophorien auch wohl als Mysterien bezeichnet. Sie unterschieden sich aber von den eigentlichen Mysterien doch dadurch, dafs keine besondere Einweihung stattfand, sondern alle Frauen, insofern sie den gesetzlichen Anforderungen entsprachen, zur Theilnahme berechtigt waren. Die gesetzlichen Anforderungen waren echtbürgerliche Geburt und Vermählung in gesetzmäfsiger Ehe mit athenischen Bürgern. Unverheirathete Frauen waren ausgeschlossen[2]), und ebenso alle diejenigen, welche sich der Unkeuschheit und eines schlechten Lebenswandels schuldig gemacht hatten. Dafs vor allem die Hausfrauen zu der Feier berufen waren, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, dafs es eine mütterliche Göttin war, der das Fest galt, und dafs auf dem Hauswesen, dem die Hausfrau vorsteht, am Ende alles Gedeihen der Gesellschaft beruht. Aus jedem Demos wählten

---

sind die der Hekate eigenthümlichen Culte in Kleinasien; vor allem wurden ihr in Stratonikeia Hekatesia mit Wettspielen gefeiert. Dittenberger *Syll.*[2] n. 678. Heller *de Cariae Lydiaeque sacerdotibus* p. 246.

1) Vgl. Schömann *Opusc. ac.* II p. 235 und O. Müller *Aeginet.* p. 173.

2) Vgl. Preller *Demeter und Perseph.* S. 343 A. 30, wo die entgegengesetzte Angabe des Schol. zu Theokrit 4, 25 mit Recht als unzuverlässig verworfen wird.

sich die Frauen zwei der angesehensten und wohlhabendsten zu Vorsteherinnen, welche im Namen der übrigen die heiligen Gebräuche vollzogen und dazu auch die Verpflichtung hatten, das festliche Mahl für ihre Gaugenossinnen auszurichten[1]). Auch die Priesterin, welche die oberste Leitung der ganzen Feier hatte, war gewifs eine verheirathete Frau, keine Jungfrau, doch mufste sie, ebenso wie die übrigen Frauen, während der Festzeit, und wohl eine gewisse Zeit vorher, sich des ehelichen Umganges enthalten; auch werden allerlei Mittel angegeben, wodurch sie sich diese Enthaltsamkeit erleichtert haben sollen[2]).

Die ganze Feier dauerte fünf Tage, vom 9. bis zum 13. Am ersten Tage versammelten sich die Frauen, vermuthlich an bestimmten Sammelplätzen, und begaben sich in Procession nach dem Demos Halimus am 484 Vorgebirge Kolias, etwa 35 Stadien (oder 7/8 Meile) von der Stadt entfernt. Es läfst sich vermuthen, dafs das Fest ursprünglich ein halimusisches gewesen und nachher zum Staatsfeste erhoben oder dafs es mit einem athenischen zusammengezogen worden sei[3]). Der Tag, an dem sich die Frauen nach Halimus begaben, führte auch den besonderen Namen Stenia[4]), vielleicht von den Plätzen am Wege, wo man anhielt, und es fanden hier, ebenso wie bei dem eleusinischen Festzuge, mancherlei muthwillige Scherze und Neckereien statt. In dem Thesmophorion, d. h. dem Tempel der Demeter und Kore zu Halimus, wurden dann nächtliche Feierlichkeiten begangen, wahrscheinlich zwei Nächte hindurch, und am Schlufs derselben, am 11. des Monats, begaben sich die Frauen nach Athen zurück, um nun hier, in dem oberhalb der Pnyx gelegenen Thesmophorion[5]), noch eine dreitägige Feier zu halten. Der

---

1) Isai. VIII 19 und III 80 mit Schömanns Anm. S. 265.

2) Plin. H. N. XXIV 9, 59. Vgl. Preller a. a. O. S. 345.

3) Nach Pfuhl a. a. O. p. 58 ff. gilt der Zug nach dem Vorgebirge Kolias der Erinnerung an die einst vom Meere her erfolgte Ankunft der Demeter Thesmophoros.

4) Preller a. a. O. S. 339. — Diejenigen, die dem Thesmophorienfeste nur vier Tage geben, wie Hesych. u. τρίτῃ Θεσμοφορίων und Photios u. Θεσμοφορίων, rechnen die Stenien nicht mit, sondern zählen vom 10. bis 13. Vgl. Schol. Arist. Thesm. 80 und Preller *Zeitschr. f. d. Alterthumsw.* 1835 S. 788. A. Mommsen *Feste* S. 312 und A. Schmidt *Chronologie* S. 275 f. setzen überhaupt den Beginn des Festes einen Tag später an, um die Schwierigkeit des Verses ἐπεὶ τρίτη 'στὶ Θεσμοφορίων ἡ μέση (Aristoph. Thesm. 80) zu beseitigen. Andere (Nauck *Bull. de l' acad. de St. Petersb.* VI p. 57. Meineke *vind. Arist.* p. 145) suchen denselben Zweck durch Annahme einer Corruptel zu erreichen. Doch scheint die Frage gegenwärtig noch nicht spruchreif.

5) Vgl. v. Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 161.

folgende Tag wurde ohne Opfer[1]) mit Fasten und in Trauer hingebracht, und der letzte das Fest schließsende Tag hiefs Kalligeneia, weil unter diesem Namen Demeter oder, nach Andern, eine der Demeter zugesellte Gottheit angerufen wurde[2]). Der Festschmaus, welchen die erwählten Vorsteherinnen ihren Gaugenossinnen auszurichten hatten, fällt wahrscheinlich auf diesen Tag; dabei mochten mancherlei Tänze und Spiele vorkommen, wie z. B. das Chalkidische Greifspiel (χαλκιδικὸν δίωγμα), das sich an eine Opferhandlung angeschlossen zu haben scheint[3]). Gewifs waren in diesen Tänzen und Spielen allerlei Beziehungen auf die mythischen Geschichten der Demeter und ihrer Tochter, auf die Einführung des Ackerbaues und Aehnliches, worüber sich weiter nichts Sicheres ermitteln läfst. An eigentlich dramatische Darstellungen, wie sie bei den Eleusinien stattfanden, ist aber nicht zu denken. Den Beschlufs des Festes scheint die sogenannte ζημία[4]) gemacht zu haben, eine Opfergabe an die Göttinnen, um wegen etwa vorgefallener Verstöfse ihre Verzeihung zu erbitten. 485

Von Thesmophorien aufserhalb Attikas können wir nicht mehr sagen, als dafs Feste unter diesem Namen an mehreren Orten erwähnt werden, aber ohne nähere Angaben über die Art der Feier, wie wir auch das athenische Fest nur nach unsichern Combinationen aus unzureichenden Zeugnissen einigermafsen zu schildern versuchen konnten. Die in den verschiedensten Gegenden und von den verschiedensten Stämmen gefeierten Thesmophorien stammen wohl aus der vorhellenischen Zeit. Herodot meint, sie seien von Danaos oder von seinen Töchtern aus Aegypten eingeführt und von allen Peloponnesiern angenommen und gefeiert, dann aber durch die Dorier unterdrückt und nur von den Arkadiern beibehalten worden. Den ägyptischen

1) Schol. Aristoph. Thesm. 374. Wenigstens Speiseopfer (θυσίαι) werden unterblieben sein, während C. Robert *Hermes* XX S. 374 mit Recht an die Möglichkeit denkt, dafs an der νηστεία — so heifst dieser Festtag — den Unterirdischen die lebenden Ferkel, von denen das Lukianscholion *N. Rhein. Mus.* XXV S. 549 berichtet, geopfert worden seien. Auch die Skirophorien mit ihren ähnlichen Bräuchen fallen ja auf den 12. Monatstag. Ueber die unrichtige Angabe Plutarchs Demosth. 30, der als diesen Trauertag den 16. Pyanopsion nennt, s. A. Schaefer *Demosth.* III² S. 394.

2) Preller *Demet. und Perseph.* S. 346.

3) Suid. u. χαλκιδικὸν δίωγμα. Hesych. u. δίωγμα, wo es θυσία τις. genannt wird Dagegen brauchen die von Pollux IV 100 erwähnten Tänze κνισμός und ὄκλασμα mit den Thesmophorien keinen Zusammenhang gehabt zu haben, da sich seine Worte nur auf des Aristophanes Thesmophoriazusen (V. 1175), nicht auf das Fest beziehen. Rohde *N. Rhein. Mus.* XXV S. 554 A. 2.

4) Hesych. u. d. W.

Ursprung lassen wir bei Seite; dafs aber durch die Einwanderung der kriegerischen Dorier das Fest der agrarischen Göttinnen in den Hintergrund gedrängt wurde, scheint sehr begreiflich. Ganz unterdrückt wurde es aber auch aufserhalb Arkadiens keineswegs. Wir finden Thesmophorien in der Nähe von Argos, wenigstens als Fest des Landvolkes, bei den lakonischen Perioiken, in Theben, auf Aigina und namentlich auf Delos und zwar hier im Metageitnion; wir hören von Tempeln der Thesmophoros in Trozen, in Megara und auf Paros; und so wird noch an vielen andern Orten wenn nicht das Fest selbst, so doch der betreffende Beiname der Demeter oder der Monatsname Thesmophorios erwähnt, die uns überall auch auf das Fest zu schliefsen berechtigen[1]). Ferner finden wir hier und da Geheimculte der Demeter, die vorzugsweise von Frauen gefeiert wurden und die, wenn sie auch nicht Thesmophorien heifsen mochten, gewifs von ähnlicher Bedeutung waren. 486 So hören wir namentlich von einem siebentägigen Feste der Demeter zu Pellene, wo sie den Beinamen Mysia führte. Zwei Tage feierten beide Geschlechter das Fest gemeinschaftlich, am dritten feierten es die Frauen allein, und zwar mit nächtlichen Orgien und mit so strenger Ausschliefsung des andern Geschlechtes, dafs selbst männliche Hunde hinausgejagt wurden. Nachher wurden die Männer wieder zugelassen, und das Fest verlief unter gegenseitigen Scherzen und Neckereien[2]). Bei Sikyon, in einem Haine Namens Pyraia, wurde die Feier der Demeter und Kore in zwei verschiedenen Gebäuden von beiden Geschlechtern abgesondert begangen[3]); Demeter hatte hier den Beinamen Prostasia.

In Attika, gewifs aber auch anderswo[4]), wurde Demeter auch als Προηροσία angerufen und ihr zu Anfange des Herbstes, wenn der Acker für die neue Saat umgepflügt wurde, wahrscheinlich im Pyanopsion[5]), ein Festopfer (τὰ προηρόσια oder ἡ προηροσία)[6]) dargebracht. Lobredner

1) Die Zeugnisse s. bei Preller a. a. O. S. 337 f. Preller-Robert *Griech. Mythol.* I S. 962 f.

2) Pausan. VII 27, 9. 10.

3) Ders. II 11, 3.

4) Vgl. Arrian diss. Epict. III 21. B. Keil *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XX S. 79 Anm. erklärt den epidaurischen Monat Πραράτιος (= ath. Gamelion) als Προηρόσιος d. h. als Monat vor dem ἀροῦν, sei es mit Bezug auf das Winter- oder Sommergetreide. Nach v. Prott *Jahresb. f. Alterthumswiss.* CII S. 99 f. ist es der herbstliche Pflügemonat.

5) Vgl. Dittenberger *Syll.*² n. 628.

6) Die Namen πρηροσία bei Hesychios u. d. W. und πληροσία auf den Inschr. C. I. A. II n. 578 Z. 33 und n. 573 b (S. 421) Z. 9 sind wahrscheinlich nur andere Formen für προηροσία. Vgl. Solmsen *N. Rhein. Mus.* LIII S. 153.

Athens wissen zu berichten, daſs einst in alter Zeit, als in ganz Griechenland Miſswachs und Hungersnoth gewesen, das Orakel befohlen habe, die Athener sollten Proërosien für Alle opfern, dann würde das Leiden aufhören; so sei es auch erfolgt, und seitdem opferten die Athener die Proërosien für das gesammte Griechenland[1]). Es ist möglich, daſs es über die Einführung des Opfers bei Gelegenheit eines Miſsjahres eine Legende gegeben, die dann in jener Weise ausgeschmückt werden konnte; gewiſs aber ist, daſs kein einziges zuverläſsiges Zeugniſs dafür spricht. Was dagegen von Sendungen der Erstlinge des Getreides aus fast ganz Griechenland nach Athen gesagt wird[2]), ist keine rhetorische Uebertreibung; denn die Lieferungen erfolgten nachweislich[3]) auf Befehl des delphischen Gottes und nicht bloſs von den Tochterstädten und Bundesgenossen Athens, sondern auch von den übrigen Hellenen; aber ob sie zu dem Feste der Proërosien oder, wie gleichfalls vermuthet worden ist[4]), zu den sofort zu besprechenden Haloen in Beziehung gestanden haben, bleibt ganz unsicher.

Ein Fest, Ἐπικλείδια, das der Demeter gefeiert wurde[5]), galt ihr möglicherweise als der Beschützerin der Vorräthe in den geschlossenen Kornspeichern, wie die Römer nach der Ernte eine Göttin Tutelina anriefen[6]). Ob aber die Epikleidien als Staatsfest oder nur von den Einzelnen für sich gefeiert worden seien, müssen wir dahingestellt sein lassen[7]).

Die Ἁλῷα[8]), in denen man nicht sowohl ein Tennen- oder Dreschfest als vielmehr ein Fest des Land- und Feldbaus überhaupt zu sehen hat[9]), wurden im Posideon[10]), wahrscheinlich gegen Ende des Monats[11]), begangen, vorzüglich wohl von den Landleuten in ihren Demen[12]). 487

1) Schol. Aristoph. Plut. 1054. Ritt. 729. Suid. u. Προηροσίαι. Aristeid. Panath. S. 196, 12 Jebb. Liban. III S. 65. IV S. 367 Reiske.

2) Isokr. Paneg. 31. 3) Vgl. oben S. 389.

4) Eustath. zu Il. IX 530. A. Mommsen *Feste* S. 193 und 361.

5) Hesych. u. d. W.

6) Augustin de civ. dei IV 8 *frumentis collectis atque reconditis, ut tuto servarentur.*

7) Nach Töpffer *Attische Genealogie* S. 311 hat an den Epikleidien möglicherweise der Geschlechtspriester der Poimeniden functionirt.

8) Die Mehrzahl der Inschriften schreibt den Namen mit Iota.

9) Vgl. Nilsson *Studia de Dionysiis att.* p. 98f.

10) Philoch. b. Harp. u. Ἁλῷα. Vgl. Mommsen *Feste* S. 359f.

11) C. I. A. II 2 S. 527.

12) Wenn man mit Preller *Demet. und Perseph.* S. 328 im Hinblick auf Schol. zu Lukian dial. meretr. 7 im Etym. M. S. 73 ἑορτὴ Ἀθήνησι (statt Ἀθηνᾶς) ἀγροικικὴ zu

Dafs das Fest jedoch auch in der Stadt gefeiert wurde, ist gewifs und erklärt sich leicht daraus, dafs viele Landbesitzer in der Stadt wohnten. Geopfert wurde natürlich auch von Staatswegen. Besonders feierlich aber waren die Haloen in Eleusis, wo sie von den Frauen mit Mysterien und einer Art Telete zum Theil in ausgelassener Lustigkeit begangen wurden[1]), ohne dafs die Männer von den sonstigen Culthandlungen gänzlich ausgeschlossen waren[2]). Sie galten dort zugleich dem Dionysos, und auch Poseidon wurde mit einer Festopferprocession geehrt, gewifs nicht als Meergott, sondern als Vater des Mysterienstifters Eumolpos oder auch als Phytalmios[3]). Uebrigens gehörte zur Haloenfeier auch noch ein sogenannter πάτριος ἀγών[4]).

Ferner mag hier auch der sogenannten Pflugfeste, ἱεροὶ ἄροτοι, gedacht werden, von denen mindestens eines sich auf die Demeter bezog, indem zur Erinnerung an die Einführung des Ackerbaues das geheiligte rarische Feld bei Eleusis, wo das erste Getreide nach Anweisung der Götter gesäet worden war, mit gewissen Ceremonien umgepflügt wurde. Ein zweites Fest war das sog. buzygische, an dem, wie es scheint, ein der Athena geheiligtes Stück Land am Fufse der Akropolis, auf dem das zum Tempeldienst erforderliche Korn wuchs, umgepflügt wurde. Buzyges, nach dem es benannt sein sollte, war ein mythischer Heros, der zuerst Rinder an den Pflug gespannt hatte, und zugleich Eponymos eines priesterlichen Geschlechtes[5]). Ein drittes heiliges Pflugfest endlich, das seine Entstehung möglicherweise einem Ausgleich der sich widersprechenden Anschauungen des athenischen und eleusinischen Cults verdankt, wurde auf einem Ackerstücke bei Skiros, dem schon früher erwähnten Local an der heiligen Strafse, begangen[6]). Wie sich übrigens bei den schon

---

lesen hat, so ist Ἀθήνησι nicht gleichbedeutend mit ἐν ἄστει, sondern soviel als ἐν τῇ Ἀττικῇ. Vgl. Leake *Demen* S. 21 und z. B. Xen. Mem. III 5, 2. — Uebrigens ist es nicht nöthig, wegen Luk. dial. meretr. 1 und 7. Alkiph. I 33. II 3. III 39 und (Dem.) g. Neaira 116 eine nähere Beziehung des Hetärenwesens zu den Gottheiten des Haloenfestes anzunehmen. Das Interesse der Hetären an der Festfeier ist hinreichend dadurch erklärt, dafs mit ihr besondere Lustbarkeiten und Schmäuse verbunden waren.

1) Schol. zu Luk. dial. meretr. 7, 4. *N. Rhein. Mus.* XXV S. 557 ff. — Töpffer *Attische Genealogie* S. 94 bezieht auf dieses Fest auch die von Photios u. Φιλλεῖδαι bezeugte μύησις der Priesterin aus dem Philleidengeschlecht.

2) C. I. A. IV 2 n. 614 b Z. 9 ff.

3) Pfuhl *de Athen. pompis sacr.* p. 66. Nilsson a. a. O. p. 99.

4) C. I. A. IV 2 n. 614 b Z. 29 und 77. n. 619 b Z. 46. n. 619 c (S. 299) Z. 15. Vgl. Rubensohn *Mysterienheiligthümer* S. 115 ff.

5) S. oben S. 271.

6) Ueber die drei ἱεροὶ ἄροτοι s. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 771. Rubensohn *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIV S. 59 ff.

oben (S. 494) besprochenen Skirophorien und wieder bei den zuletzt genannten Festen der Cult der Demeter und Kore mit dem der Athena berührt, so hatten die eleusinischen Gottheiten auch an dem Opfer Antheil, das der Stadtgöttin an dem Frühlingsfeste der Procharisterien von allen Staatsbeamten dargebracht wurde[1]).

Schliefslich gedenken wir noch der Kalamaia, die der Demeter und Kore in Eleusis, im Peiraieus und, nach dem dort vorkommenden Monatsnamen Kalamaion zu urtheilen, wohl auch bei den kleinasiatischen Ioniern begangen wurden[2]), und erwähnen von aufserattischen Demeterfesten noch die der Göttin als Χθονία in Hermione alljährlich zur Sommerszeit mit grofser Pompe und reichen Opfern gefeierten Χθόνεια[3]).

Wir kommen nun zu den dionysischen Festen, deren erstes in Attika, die Oschophorien, zur Zeit der Traubenreife wahrscheinlich am 7. Pyanopsion gefeiert wurde. Der Name des Festes erklärt sich aus dem festlichen Brauche. Es begann nämlich mit einem Wettlauf von einem Dionysostempel aus zu dem Tempel der Athena Skiras in dem nahegelegenen Demos Phaleron[4]); zu dem Wettlauf wurde eine Anzahl wohlgeborner Epheben, Söhne noch lebender Eltern, aus jeder Phyle erwählt. Sie liefen mit traubentragenden Weinranken (ὦσχοι) in den Händen[5]); dem, der zuerst zum Ziel gelangte, ward in einem Becher ein aus 488 Wein, Honig, Käse, Mehl und Oel gemischter Trank (πενταπλόα) gereicht, und er hatte das Recht, in dem nun folgenden Festzuge einen Ehrenplatz einzunehmen[6]). Dieser Festzug ordnete sich, wie wir annehmen dürfen, beim Tempel der Athena Skiras auf dem dazu bestimmten Platze, welcher Oschophorion hiefs, und ging von hier aus zum Tempel des Dionysos. Er bestand aus einem Chor, den zwei Jünglinge in Weiberkleidung[7]), d. h. in einer der weiblichen Tracht ähnlichen, wie sie dem Gotte gemäfs war, anführten, und der zu Ehren

---

1) Töpffer a. a. O. S. 119.

2) Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 100.

3) Vgl. Hiller v. Gaertringen *Realencykl.* III S. 2523f. und Dittenberger *Syll.*² n. 654.

4) Prokl. bei Phot. Bibl. S. 322. Pausan. I 36, 4. Hesych. u. Ὠσχοφόριον. Athenai. XI 92 S. 495.

5) Hesych. u. ὠσχοφόρια. Schol. Nikand. Alex. 109.

6) Athenai. a. a. O.

7) F. Hauser *Philol.* LIV S. 385ff. glaubt diese Tracht auf einem Vasenbilde zu finden, das er zum Erntefeste sei es der Thargelien oder der Pyanopsien auch noch aus andern Gründen in Beziehung setzt.

des Gottes Lieder, Oschophorika, sang. Die übrigen Festtheilnehmer, soviel sich anschliefsen mochten, folgten dem Chor. Dann, wenn der Zug beim Tempel des Dionysos angelangt war, wurde ein Opfer dargebracht, das die Phytaliden zu besorgen hatten[1]). An diesem und an dem Opferschmause nahmen auch die sogenannten Deipnophoren Theil, d. h. die Mütter der Mädchen, welche als Ersephoren zum Dienst der Athena in dem Heiligthum der Göttin lebten[2]). Das Fest war beiden Göttern, dem Dionysos und der Athena gemeinsam; die Gaben des Weingottes wurden als ein Geschenk zum Tempel der Göttin gebracht, von wo aus dann die Feiernden sich aufmachten, um dem Gott ihre dankbare Verehrung in seinem eigenen Heiligthum zu bezeugen. Dies läfst sich etwa als die Grundidee errathen, obgleich manches Einzelne dunkel und unerklärlich bleibt. Auch sind die Berichte nichts weniger als vollständig und deutlich, so dafs sich sehr leicht auch andere Combinationen darauf bauen lassen. Namentlich sind gewifs manche Festgebräuche im Heiligthum der Athena Skiras vorgekommen, 489 von denen wir nichts erfahren, die aber bedeutend genug waren, um dem Feste, allerdings wohl nur irrthümlicherweise, neben dem Namen der Oschophorien auch den der Skira einzutragen[3]).

Das nächste Dionysosfest fiel in den sechsten, etwa dem December entsprechenden Monat, den Posideon, und wurde auf dem Lande in den verschiedenen Demen begangen, weswegen es auch zunächst bei den Stadtbewohnern den Namen der ländlichen Dionysien (Διονύσια τὰ κατ'

---

1) Plut. Thes. 23, wozu v. Wilamowitz *Ar. und Ath.* I S. 270 A. 21 zu vergleichen ist.

2) So K. O. Müller *Allg. Encykl.* III 10 S. 84. Hermanns Einwendungen *G. A.* § 56, 12 scheinen nicht unwiderleglich. Die von einigen Alten gegebenen Erklärungen der Festgebräuche gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Fest von Theseus nach seiner Rückkehr von Kreta gestiftet worden sei. Zu dieser Meinung mochte sie theils der Umstand veranlassen, dafs die Oschophorienlieder auch die Ariadne, des Dionysos Gemahlin und des Theseus Retterin aus dem Labyrinth, priesen, theils dafs die den Chor anführenden Epheben in Weiberkleidern gingen, was an die Sage erinnerte, dafs einst Theseus unter den als Tribut nach Kreta geführten Mädchen auch verkleidete Jünglinge mitgenommen habe. Darum deutete man auch die Deipnophoren auf die Mütter der Mitgenommenen. — Ueber die Oschophorien vgl. im Allg. noch Mannhardt *Antike Feld- und Waldculte* S. 216ff. und 253ff., aufserdem Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 529f. und besonders Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 47ff., die anders, als im Text geschehen, Ordnung in die unvollständigen Nachrichten über die Festfeier zu bringen suchen.

3) Aristodemos bei Athenai. XI 92 S. 495 F. Sonst werden mit dem Namen Σκίρα die Skirophorien bezeichnet; vgl. oben S. 492 und im Uebrigen Robert *Hermes* XX S. 349ff; den Thesmophorien kommt der Name Skira oder Skirophoria nicht zu.

ἀγρούς) führte[1]). An welchem Tage, oder, da es ohne Zweifel nicht auf Einen Tag beschränkt war, an welchen Tagen es gefeiert wurde, ist nicht bekannt[2]). Aus der Jahreszeit aber erhellt, dafs es ein Winzer- und Bauernfest war, bei dem man nach Beendigung der Weinlese und der Feldbestellung den Gott feierte, um auch ferner seiner Gaben sicher zu sein, und sich in fröhlichem Genufs an ländlichen Lustbarkeiten erfreute. Unter diesen werden namentlich die Askolien oder der Askoliasmos erwähnt[3]), ein Spiel, bei dem man auf einem Beine tanzend auf einen mit Luft gefüllten und mit Oel glatt gemachten Schlauch springen und sich balancirend auf ihm zu erhalten suchen mufste, was denn natürlich nicht ohne vieles Ausgleiten und Herunterpurzeln abging und reichlichen Stoff zum Lachen gab. Die Opfer, die dem Gotte dargebracht wurden, heifsen θεοίνια[4]). Es vereinigten sich gewöhnlich die Genneten oder Geschlechtsgenossen, um sie gemeinschaftlich darzubringen, Männer und Weiber, Herren und Knechte. In festlichem Zuge, Kanephoren oder Korbträgerinnen mit Opfergeräthen und Opferkuchen voran, einige mit Weinkrügen zur Spende, Andere das Opferthier, einen Bock, führend, wieder Andere Weinranken und Feigenschnüre tragend, besonders aber ein oder einige Träger des Phallos, als eines Symboles der zeugenden Naturkraft, die sich im Weine so energisch offenbart, unter Absingen von Liedern zu Ehren des Dionysos und des Phales, d. h. keines andern als des zur Person und zum Gesellen des Gottes gemachten Phallos[5]): so ging es vom Sammelplatz, d. h. vom Hause des Festvorstehers aus zum Altar oder zum Tempel 490 des Dionysos, wenn der Demos einen hatte; dort wurde das Opfer geschlachtet, dann wurde geschmaust, gezecht und gejubelt. Dabei fehlte es denn auch nicht an allerlei Schwänken, Scherzen und gegenseitigen Neckereien. Eine gewisse Regelmäfsigkeit gewannen diese Veranstaltungen zuerst in dem Demos Ikaria, in dem nördlichen Hochlande oder

---

1) Dafs den Gegensatz zu dem hauptstädtischen Feste der Διονύσια τὰ ἐν ἄστει nicht das Fest der ländlichen Dionysien, sondern wiederum nur ein städtisches Fest gebildet haben kann, hebt zuerst v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 615 hervor.

2) Am 19. Posideon scheint die Feier nach einer vermuthlich myrrhinusischen Inschrift (C. I. A. II n. 578 Z. 36) wenigstens für diesen Demos noch bevorgestanden zu haben. A. Mommsen *Feste* S. 351.

3) Pollux IX 121. Ruhnk. ad Timae. p. 51; vgl. Jahn *Archäolog. Zeit.* 1847 S. 129 ff.

4) Harpokr. u. θεοίνιον. Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 12 und 105 f. Nach Nilsson *Studia de Dionysiis atticis* (Lund 1900) p. 106 f. sind die Theoinia nur in einem Demos und zwar schon im Herbst dargebracht worden.

5) Vgl. Plutarch de cup. div. 8 und Aristoph. Ach. 241 ff.

der Diakria, wo der Weinbau und der Cult des Weingottes von Alters her in vorzüglicher Blüthe stand. Ja die Ikarier hatten die Sage, dafs vor Zeiten Dionysos selbst als Gast von Theben gekommen und bei Ikarios, dem Eponymos ihres Gaues, eingekehrt sei und seinem Wirth Anleitung zum Weinbau gegeben habe. Als nun aber Ikarios seinen Nachbarn von dem Wein, den er gebaut hatte, zu trinken gab und sie davon berauscht wurden, so hielten sie sich für vergiftet oder bezaubert, fielen über den Ikarios her und erschlugen ihn. Seine Tochter Erigone fand nach langem Umherirren sein Grab und erhängte sich aus Schmerz an dem Baume, unter dem ihr Vater begraben lag. Der Gott aber suchte zur Strafe die Ikarier mit Sinnesverwirrung der Jungfrauen heim, in der auch ihrer viele sich erhängten, bis endlich auf den Spruch des Orakels der Tod des Ikarios und der Erigone durch ein ihnen zu Ehren angestelltes Fest gesühnt wurde. Das Fest hiefs Αἰώρα oder Schaukelfest, weil man zur Erinnerung an das Erhängen der Erigone Stricke an Bäume hing und an diesen sich selbst oder auch Puppen schaukelte, wobei ein Lied, Ἀλῆτις, gesungen wurde. Der Name bezog sich auf die umherirrende, ihren Vater suchende Erigone. Durch eine solche Legende erklärten sich die Ikarier die Entstehung eines Festgebrauches, der bei ihnen üblich war. Erigone gehört in den Kreis der dem Dionysos zugesellten mythischen Personen[1]). Ihr Name bedeutet die Frühlingsgeborne, und es ist damit wohl nichts anderes als die im Frühling ausschlagende Rebe gemeint; darum ist auch Staphylos, Traube, ihr vom Dionysos empfangener Sohn. Zu welcher Zeit das Schaukelfest begangen sei, wird nicht berichtet; vielleicht im Sommer, wenn die Trauben sich entwickeln und der Weinstock beschnitten wird[2]). Anderswo übrigens, wo ähnliche Bräuche bei dionysischen Festen vorkamen, erzählte man von der Erigone auch andere Legenden.

491

492 Dramatische Darstellungen fanden, seitdem sie bei den grofsen Dionysien in der Stadt üblich geworden waren[3]), an den ländlichen Dionysien, wenn auch nicht in allen, so doch gewifs in den gröfseren und wohlhabenderen Demen statt. Einige, wie der Peiraieus, der frei-

1) Vgl. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 667.

2) Vgl. Osann *Verhandl. der sechsten Philologenvers. zu Cassel* 1843 S. 22. Doch spricht die Ursprungssage für den Zusammenhang mit den ländlichen Dionysien, A. Mommsen *Feste* S. 355.

3) Das war spätestens seit 535/4 der Fall, wo Thespis die erste Tragödie ἐν ἄστει aufführte. Marmor Par. ep. 43. v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 620.

lich zu einer volkreichen Stadt geworden war und zur Feier der Dionysia einen Staatszuschufs empfing[1]), ebenso wie Eleusis, wo das Fest gewisse Eigenthümlichkeiten, z. B. einen πάτριος ἀγών und Beziehungen zu Demeter und Kore aufweist[2]), bauten sich auch stehende Theater von Stein; andere mochten sich mit vergänglichen hölzernen behelfen, wie Kollytos, ein Demos, der übrigens im Lauf der Zeit zur Hauptstadt geschlagen wurde[3]).

Das auf die ländlichen Dionysien folgende Fest sind die Lenaien[4]), 493 die am sogenannten Lenaion gefeiert wurden; doch dürfte man auch dann in ihnen schwerlich ein Kelterfest sehen, wenn die Bedeutung des Lenaion als Kelterplatz unbestritten wäre; denn die Jahreszeit der Feier spricht dagegen[5]). Es fiel in den Monat, den die Athener Gamelion nannten[6]), der aber bei den andern Ioniern, wie es scheint, allgemein Lenaion hiefs[7]) und der um die Zeit der Wintersonnenwende begann. Der Haupttag der Feier war wahrscheinlich wie in Mykonos[8]) der zwölfte des Monats; das Local, wie schon erwähnt, das Lenaion, ein Heiligthum des Dionysos, dessen Lage wir nicht kennen[9]).

---

1) C. I. A. II n. 741[a]. Vgl. Pfuhl p. 64.

2) C. I. A. IV 2 n. 597[c] (S. 150). Vgl. P. Foucart *Rev. des ét. gr.* VI p. 335 ff. Mommsen *Feste* S. 352 A. 2. 355 A. 7.

3) Vgl. Bd. I S. 407; über die Schauspiele in Kollytos siehe Aischin. g. Timarch 158. Demosth. üb. d. Kranz 180; über die Dionysien auf Salamis mit Aufführungen von Tragödien Aristot. St. d. A. 54 und C. I. A. II n. 594 Z. 31. Wegen der sonstigen Belegstellen für die Verbreitung der Dionysien und wegen der stehenden Theater in Attika sei auf Mommsen *Feste* S. 350 f. verwiesen.

4) Λήναια oder officiell Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίῳ. Vgl. Wachsmuth *Neue Beiträge z. Topogr. von Athen* S. 40 und 42. A. Körte *N. Rhein. Mus.* LII S. 169. Zum mindesten sehr zweifelhaft ist die Bezeichnung des Festes als Ἐπιλήναια Διονύσια, vgl. Dittenberger *Syll.*[2] n. 587 A. 129.

5) Vgl. Nilsson *Studia de Dionysiis att.* (Lund 1900) p. 109 ff., der wie früher O. Ribbeck und jüngst L. R. Farnell *Classical review* XIV S. 375 den Namen Λήναιος mit λῆναι = βάκχαι in Verbindung bringt.

6) Die Ansicht Böckhs von der Vierzahl der attischen Dionysosfeste (*Kl. Schr.* V S. 65 ff.) ist neuerdings von Nilsson a. a. O. wieder ausführlich begründet worden.

7) S. oben S. 463.

8) v. Prott *fasti Graec. sacr.* p. 13 ff. Wachsmuth a. a. O. S. 39. v. Prott *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIII S. 223 ff. nimmt drei einzelne Festtage an, 10.—12. Gamelion, und vermuthet als deren Namen ἀμβροσία, χληματίς und Ἰοβάκχεια. Zwar ist der 11. Gamelion Geschäftstag, C. I. A. II n. 470 Z. 64; aber vgl. Mommsen *Feste* S. 375 A. 5.

9) Im Westen der Akropolis, zwischen dieser, dem Areiopag und der Pnyx glaubt Dörpfeld *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XX S. 161 ff. (Dörpfeld-Reisch *Gr. Theater*

Das Fest selbst wurde in ähnlicher Weise begangen, wie die ländlichen Dionysien, nur stattlicher und feiner. Es fehlte nicht an einer feierlichen Procession[1]), und weil diese der Basileus nicht allein, sondern gemeinsam mit den Epimeleten der Mysterien zu besorgen hatte, so lassen sich für das Fest auch gewisse Mysterienbräuche vermuthen, 494 wie sie im mykonischen Monat Lenaion üblich waren[2]). Die Hauptsache aber waren jedenfalls die Festspiele im Theater. Denn selbst wenn der Dithyrambos[3]) der Feier erst in hellenistischer Zeit beigefügt worden sein sollte, so wurden Komödien ebenso wie Tragödien sicherlich schon in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, jene früher wie diese, an den Lenaien aufgeführt, seitdem sich solche Schauspiele, vor allem wenigstens die Tragödien, bereits im sechsten Jahrhundert bei den städtischen Dionysien eingebürgert hatten[4]). Diese Aufführungen — um auf sie gleich hier etwas näher einzugehen, wiewohl dabei Manches, was zu sagen ist, erst auf die grofsen Dionysien Bezug hat — fanden mit einem Aufwande nicht blofs von Kunst, sondern auch von Geld statt, der uns deutlich beweist, wie hoch das Volk gerade diesen Festgenufs schätzte. Die Kosten zur Ausstattung und Einübung der komischen, tragischen und Satyrchöre bestritten die Reichen als Leiturgie[5]), die Besoldung der Schauspieler aber und der Dichter und die Preise, welche den Siegern zukamen, zahlte der Staat[6]), der auch, seit Perikles, den ärmeren Bürgern das Theorikon oder das Eintrittsgeld zum Theater gewährte, damit Niemand aus

---

S. 7) das Lenaion, das er mit dem Dionysion in Limnai identificirt, gefunden zu haben. Doch wird seine Ansicht mit guten Gründen bekämpft; nicht einmal die Gleichsetzung des Lenaion mit dem Dionysion in Limnai ist unbestritten. Vgl. Wachsmuth a. a. O. W. N. Bates *Transactions and proceedings of the amer. philol. association* XXX S. 89ff. und Farnell a. a. O. Dafs das Lenaion aufserhalb der themistokleischen Mauer gelegen habe, vermuthet scharfsinnig v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 615f. mit Hinweis auf den Gegensatz, in dem die Διονύσια τὰ ἐν ἄστει zu den ἐπὶ Ληναίῳ gestanden haben müssen, da dafür ja die Διονύσια κατ' ἀγρούς als aufserstädtisches Fest nicht in Betracht kämen.

1) Aristot. St. d. A. 57, 1. Demosth. g. Meid. 10. Vgl. Pfuhl p. 66f.

2) Vgl. Mommsen *Feste* S. 380f.

3) Vgl. A. Körte *N. Rhein. Mus.* LII S. 176. Ueber den Namen, der schon im Alterthum sehr wunderlich erklärt wird, mag hier die Vermuthung angedeutet werden, dafs er aus διθρίαμβος corrumpirt sei. Θρίαμβος = τρίαμβος ist soviel als *tripudium*, *tripedium*, Dreitritt (Hor. Od. III 18, 16. Ovid Fast. VI 330) und διθρίαμβος Doppeldreitritt. Sonst s. v. Wilamowitz *Herakles* I[1] S. 63.

4) Vgl. v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 620ff.

5) Vgl. Bd. I S. 500.

6) Ebend. S. 482f.

Armuth vom Genufs der Schauspiele ausgeschlossen würde[1]). Die Dichter, welche ihre Stücke zur Aufführung bringen wollten, meldeten sich deswegen bei dem Magistrate, dem die Besorgung des Festes ob- 495 lag, und dies war bei den Lenaien der Basileus, bei den grofsen Dionysien der erste Archon. Dieser wies, wenn die Annahme der Stücke beliebt wurde, dem Dichter einen Chor an, den er einzuüben hatte, sowie die Schauspieler, deren er bedurfte. Vor der Zeit des Sophokles brauchte er in der Regel nur Einen Schauspieler, da die Stücke so eingerichtet waren, dafs sämmtliche Rollen ohne Unbequemlichkeit von zwei Schauspielern gespielt werden konnten und Einer dieser Schauspieler der Dichter selbst zu sein pflegte. Seit Sophokles aber, wo die Stücke drei Schauspieler forderten und die Dichter in der Regel nicht mehr Schauspieler waren, mufste der Staat alle stellen. Zu Richtern wurde von den einzelnen Phylen im Rathe der Fünfhundert eine Anzahl von kunstverständigen Männern vorgeschlagen, und unter diesen wurden dann durch verdeckte Abstimmung in Gegenwart der Choregen einige ausgewählt, aus denen die Richter am Tage der Aufführung erloost wurden. Wieviel dies gewesen, ist nicht gewifs; es werden fünf, vereinzelt auch sieben erwähnt[2]); die Zahl mochte sich immer nach der Zahl der Chöre richten, welche aufzutreten hatten. Komische Chöre pflegten früher drei, seit Anfang des vierten Jahrhunderts fünf gestellt zu werden, jeder aus vierundzwanzig Personen bestehend; die Zahl der Richter, die für sie ausgeloost wurden, betrug wahrscheinlich gleichfalls fünf. Die tragischen Chöre, deren es zu allen Zeiten drei gab, zählten je zwölf und seit Sophokles je fünfzehn Personen, während die Gesammtzahl der Choreuten bei der tragischen Tetralogie ursprünglich allerdings wohl wie beim dithyrambischen Chor fünfzig betrug. Die Loosung der Richter nahm der Magistrat im Theater selbst vor, und die Erloosten schwuren, ihren Spruch nach bestem Wissen und Gewissen fällen zu wollen. Sie konnten wegen Unredlichkeit auch zur Verantwortung gezogen werden[3]). Dafs den Schauspielen mehr als Ein Tag gewidmet war, ist gewifs; wie viele aber, sind wir nicht im Stande mit Bestimmtheit anzugeben.

Auch die beiden nächstfolgenden Monate hatten ihre Dionysosfeste.

---

1) Vgl. Bd. I S. 477.

2) Sieben bei Lukian Harmon. 2, aber ohne Bezug auf Athen. Uebrigens vgl. A. Müller *Gr. Bühnenalth.* S. 369ff. Köhler *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* III S. 117.

3) Nach Aischin. g. Ktesiph. 232.

Zunächst der Anthesterion das Fest der Anthesterien, von dem er eben 496 seinen Namen trug. Der Monat, etwa dem Februar entsprechend, war die Zeit der nach dem Winterschlaf wieder erwachenden und die ersten Blüthen treibenden Vegetation; es war zugleich die Zeit, wo der im Herbst gekelterte und in Fässer gefafste Rebensaft seinen Gährungsprocefs vollendet hatte und aus Most nun erst zum klaren und feurigen Wein geworden war. Beides, die Vollendung der Weingährung und jenes Wiedererwachen der Natur ward im Anthesterienfeste gefeiert. Das Fest dauerte drei Tage, vom 11. bis zum 13. Der erste Tag hiefs Pithoigia[1]), Fafsöffnung, weil nun die Fässer geöffnet, der ausgegohrene Wein gekostet und in die Krüge gezapft wurde[2]). Jedermann opferte dem Gott und spendete ihm von dem labenden Trank, den er ihm zu danken hatte, und alle Hausgenossen, auch die Knechte eingeschlossen[3]), theilten die Festfreude und den Genufs. Junge Frühlingsblumen schmückten die Räume und Gefäfse, auch die Kinder, vom dritten Jahre an, gleichsam die knospenden Blüthen der Menschen, gingen mit Blumen geschmückt einher[4]).

Der zweite Tag des Festes hiefs Choës oder Kannentag. Auch er war fröhlichem Genufs gewidmet. Muntere Gesellen, festlich geputzt, manche auch verkleidet und als mythische Personen des dionysischen Gefolges, als Bakchanten, Satyrn, Nymphen u. dgl., auftretend[5]), zogen umher und kehrten bei diesem oder jenem Bekannten ein. Trinkgesellschaften safsen bei einander[6]) und tranken um die Wette: wer am schnellsten austrank, war der Sieger und bekam einen Preis[7]). Doch wurde beim Trinken Mafs gehalten; es wurde nicht aus einem

1) Vgl. den Monat Πιθοικιών in Peparethos und über die Schreibung Kretschmer *Gr. Vaseninschriften* S. 144 ff.

2) Plutarch Sympos. VIII 10, 3. III 7, 1.

3) Prokl. zu Hesiod W. u. T. 366.

4) Philostr. Heroik. 12, 2. Etym. M. u. Ἀνθεστήρια.

5) Philostr. Leb. d. Apollon. IV 21. Nilsson a. a. O. p. 125 ff. nimmt bei dieser Gelegenheit wie für Smyrna, so auch für Athen eine Procession mit Schiff und Wagen an und bezieht darauf des Suidas und Photios Worte τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα u. s. w.

6) Nach Eubulides bei Athenai. X 49 S. 437 D zahlten an diesem Tage auch die Schüler den Sophisten ihr Honorar und sandten ihnen aufserdem Geschenke, wogegen sie denn auch von ihnen eingeladen und bewirthet wurden, eine Sitte, wie sie ähnlich früher hier zu Lande um Fastnacht in manchen Schulen stattfand. Ueber die sonstige Betheiligung der Knaben an diesem Feste s. Hiller von Gaertringen *Realencykl.* I S. 2373. Dittenberger *Syll.*² zu n. 737 Z. 130.

7) Aristoph. Ach. 1002. Ailian V. G. II 41.

gemeinschaftlichen Krater immer frisch eingeschenkt, sondern Jedem seine Kanne, oder auch vielleicht mehrere, hingestellt, wofür denn der Scharfsinn der Erklärer auch nicht unterlassen hat, den Grund in einer mythischen Geschichte zu erfinden[1]). Aber wie es in dem Freuden- 497 liede unseres Dichters heifst: 'Auch die Todten sollen leben', so dachten auch die alten Athener. Sie vergafsen in ihrer Festfreude auch die verstorbenen Angehörigen nicht, sondern gingen zu den Gräbern und spendeten auch hier von dem Weine[2]). Ja es scheint, als ob das Fest ursprünglich vorzugsweise zu einer Art von Todtenfest bestimmt gewesen sei, um jetzt am Schlufs des Winters die Mächte der Unterwelt, deren Gewalt nun ein Ende haben sollte und die sich noch grollend dagegen sträubten, zu besänftigen und zu versöhnen. Darum waren auch im Kalender sowohl die Pithoigien wie die Choën als ἀποφράδες oder μιαραὶ ἡμέραι bezeichnet[3]); die Tempel der himmlischen Götter waren verschlossen[4]), es hiefs, die Seelen der Verstorbenen kämen aus der Unterwelt und wandelten umher; man solle zur Sicherheit Blätter vom Weifsdorn (ῥάμνος) kauen und die Thüren mit Theer bestreichen, um sich vor Unheil zu bewahren[5]). Aber wenn auch das Fest Anfangs in diesem Sinne eingesetzt worden sein mag und deswegen öffentliche von Staatswegen angestellte Lustbarkeiten von ihm ausgeschlossen waren, so läfst doch Alles, was wir sonst über die Feier lesen, uns nicht zweifeln, dafs in den Privatkreisen der fröhliche Charakter bei weitem überwogen habe, und dafs auch die Priester es nicht verschmähten, mit den Fröhlichen fröhlich zu sein[6]). Von Staatswegen aber wurde an diesem Tage eine hochheilige geheimnifsvolle Ceremonie begangen, sowohl in dem uralten in Limnai befindlichen Dionysostempel, der sonst das ganze Jahr hindurch verschlossen war und nur zu dieser Feier geöffnet wurde[7]), als auch im Bukoleion, dem in der Nähe des Prytaneion gelegenen alten Amtslocale des Basileus. Die Haupt-

---

1) Schol. Aristoph. Ach. 960. Plut. Symp. II 10. Athenai. a. a. O. und VII 2 S. 276.

2) Schol. Ar. Ach. a. a. O.

3) Eustath. zu Il. XXIV 526. Phot. u. μιαρὰ ἡμέρα und ῥάμνος.

4) Athenai. a. a. O.

5) Auf die schliefsliche Wiedervertreibung der Seelen bezieht man neuerdings gestützt auf die Ueberlieferung und Erklärung des Photios u. d. W. das Sprichwort θύραζε κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια, nachdem es bisher mit der jüngeren Lesart Κᾶρες auf die Sklaven bezogen worden war. Vgl. O. Crusius in *Ersch und Grubers Encykl.* u. Keren. Rohde *Psyche* I² S. 239.

6) Aristoph. Ach. 1087.

7) (Demosth.) g. Neaira 76. Ueb. die Localität s. oben S. 513.

rolle dabei hatte die Basilissa oder Basilinna, die Gattin des Basileus, die nach dem Gesetze von echtattischer Herkunft und ihrem Manne als Jungfrau vermählt sein mufste. Ihr zugeordnet waren vierzehn sogenannte Gerairai, vom Basileus aus den athenischen Matronen erwählt. Die Basilissa nahm ihnen unter dem Beistande eines Hierokeryx einen feierlichen Eid ab, in dem sie theils ihre zu dem heiligen Dienste erforderlichen Eigenschaften, namentlich ihre Keuschheit und Enthaltsamkeit, zu beschwören, theils Verschwiegenheit über das, was aufser ihnen kein Auge sehen durfte, zu geloben hatten[1]). Diese vier-
498 zehn Gerairai verrichteten nun gewisse heilige Gebräuche an ebensovielen Altären[2]), die Basilissa aber betrat das Bukoleion, das für alle andern unzugänglich war, und wurde dort mit gewissen Ceremonien, von denen wir weiter nichts sagen können, dem Dionysos als Gattin vermählt[3]). Ueber die Bedeutung dieser Vermählung mit dem Gotte lassen sich verschiedene Vermuthungen aufstellen; am wahrscheinlichsten, wenigstens am einfachsten ist die Annahme, dafs die Basilissa als Repräsentantin des Landes dem Dionysos, dem Gott der jetzt wieder auflebenden Vegetation zugeführt worden sei, um dem Lande die Huld des Gottes recht fest zu sichern[4]).

Der dritte Tag der Anthesterien hiefs Χύτροι; an ihm wurden dem chthonischen Hermes Töpfe mit gekochten Früchten jeder Art geopfert, von denen, wie bei allen Opfern für die Unterirdischen, die Opfernden selbst nichts kosten durften[5]); und vielleicht stellen auch die Hydrophorien, eine Spende für die bei der deukalionischen Fluth Umge-

1) (Demosth.) g. Neaira 78.

2) Pollux VIII 108. Etym. M. S. 227, 35. Harpokr. und Hesych. u. Γεραραί. — Minder gut bezeugt ist die Form Gerarai (γεραραί), vgl. Mommsen *Feste* S. 392 A. 4.

3) Aristot. St. d. A. 3, 5.

4) Vgl. Preller *Demet. und Pers.* S. 390. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 672.

5) Schol. Aristoph. Ach. 1075 und Frö. 219. Schon Mommsen *Heortol.* S. 24. *Feste* S. 402f. bezweifelt, dafs die Benennung χύτροι von den Töpfen hergenommen sei, weil Töpfe nur χύτραι hiefsen, χύτροι aber Vertiefungen seien. Unmittelbar auf den Todtenkult bezieht die Namen der einzelnen Anthesterientage Jane E. Harrison *Journ. of hellenic studies* XX S. 99ff. und erklärt Pithoigia als Fest der Gräberöffnung, χύτροι als Schlünde d. h. Wohnsitze der Geister, χόες als χοαί Libationen. Im Anschlufs hieran möchte A. W. Verrall a. a. O. S. 115ff. in dem Gesammtnamen Ἀνθεστήρια Ἀναθεστήρια (vgl. ἀναθέσσασθαι) d. i. '*feast of revocation*' sehen, eine Deutung, die sich nicht einmal sprachlich rechtfertigen läfst. Die Alten haben, wie die Schol. zu Aristoph. lehren, in späterer Zeit wenigstens bei den χύτροι doch wohl nur an Töpfe gedacht. Vgl. Rohde *Psyche* I² S. 238 und jetzt auch Nilsson a. a. O. p. 135f., der die Chytroi für Wassergefäfse hält und so den Festnamen mit der Hydrophorie in Verbindung bringt.

kommenen, einen mit den Chytren verbundenen Festbrauch dar. Es gab aber an diesem Tage auch manche andere Festlichkeiten: wir hören von Agonen oder Wettkämpfen[1]) und von einem Gesetz des Redners Lykurgos, das, wie es scheint, im Theater zwar nicht förmliche Aufführungen von Komödien, aber doch eine Art von Schauspielprobe verlangte, nach welcher über die Schauspieler, die am nächsten städtischen Dionysosfeste auftreten sollten, entschieden wurde[2]). Aus Allem aber erhellt, dafs die drei Tage der Anthesterien reich an verschiedenartigen Cultacten waren, die sich nicht auf den Dionysos allein, sondern auch auf den chthonischen Hermes bezogen.

Das nächste Dionysosfest waren die im Elaphebolion, dem folgenden, etwa dem März entsprechenden Monate, gefeierten städtischen oder grofsen Dionysien. Dabei wurde Dionysos als der eleutherische verehrt[3]), in Erinnerung daran, dafs sein Cultus von Boiotien aus über Eleutherai, eine einst zu Boiotien gehörige, aber schon früh attisch gewordene Stadt[4]), nach Athen gekommen sein sollte. Die Athener wufsten selbst noch den Namen des Mannes zu nennen, der den Gott von Eleutherai zuerst zu ihnen gebracht hätte; er hiefs Pegasos[5]). Wahrscheinlich wurde diesem Dionysos sein Tempel zuerst nicht innerhalb der Stadt selbst, sondern in ihrer Nähe, bei der Akademie errichtet[6]), und sein Cult als der eines Bauerngottes von den städtischen Eupatriden gering geachtet, bis, wie die Sage will, eine Krankheit, die der verschmähte Gott ihnen zur Strafe schickte, sie bewog das Orakel zu befragen, und dieses den Gott bei sich aufzunehmen befahl[7]). Damals wurde ihm am Südabhang der Akropolis ein Tempel erbaut, neben dem im fünften Jahrhundert ein zweiter mit einem Cultbild des Alkamenes errichtet wurde. Zu Beginn der Feier wurde das alte Holzbild des eleutherischen Dionysos aus seinem Tempel in einen kleineren bei der Akademie geschafft und von da unter feierlichem Geleite in seinen

1) Philoch. bei dem Schol. zu Arist. Frö. 220. Vgl. v. Leutsch *Philol.* XI S. 733. Dafs eine Zeit lang auch ein Fackellauf stattgefunden, ist aus einer Inschr. aus dem Jahre des Archon Σέξτος (166/7 n. Chr.), C. I. A. III n. 93, zu schliefsen. — Ueber die Chytren-Procession, zu der vielleicht auch die Hydrophorie mitgehört hat, handelt ausführlich zuletzt Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 71 f.

2) (Plutarch) Leb. d. 10 R. S. 841 C. Dramatische Aufführungen an den Anthesterien sind abzulehnen, worauf zuletzt wieder Wachsmuth *N. Beitr. z. Topographie v. Athen* S. 41 hingewiesen hat.

3) Pausan. I 20, 3.

4) S. oben S. 85.

5) Pausan. I 2, 5 und 38, 8.

6) Ders. I 29, 2.

7) Schol. Aristoph. Ach. 242.

Bezirk zurückgebracht[1]) zur Erinnerung an die Ueberführung des Cultus von Eleutherai nach Athen.

Hatte das Anthesterienfest dem Gott als dem Wiedererwecker der 499 bisher im Winterschlaf erstarrten Vegetation gegolten, so feierte dies städtische Fest nun seinen entschiedenen Sieg über die winterlichen Mächte. Denn es fiel zunächst vor die Frühlingsnachtgleiche, wo alle Spuren des Winters vertilgt waren, die Fluren und Weingärten im vollsten grünen Schmucke prangten, die Reben zu blühen begannen. Die Monatstage, an welchen es gefeiert wurde, lassen sich nicht mit voller Gewifsheit bestimmen; die oben erwähnte feierliche Einholung des Dionysosbildes fand wahrscheinlich schon am Abend des 8. Elaphebolion statt[2]), also an demselben Tage, an dem sich wenigstens seit der Erbauung des Odeion Dichter und Schauspieler dem Volke vorstellten und an dem später auch dem Asklepios Opfer dargebracht wurden[3]). Der Schlufs des Festes wird mit Wahrscheinlichkeit auf den 15. gesetzt, da vermuthlich am folgenden Tage die Pandien gefeiert worden sind[4]). Eröffnet wurde die Festzeit am 9. wohl mit dem glänzenden Festzuge, dessen Anordnung dem Archonten im Verein mit zehn Epimeleten oblag[5]), und mit einem Opfer zu Ehren des Dionysos[6]); lyrische Agone von Männer- und Knabenchören und ein Komos füllten die ersten Tage, dramatische Darstellungen die übrigen aus. Die Feier erinnert vielfach an die im Winter begangenen Lenaien, aber sie war zu allen Zeiten glänzender, schon weil die Jahreszeit eine weit gröfsere Zahl von Auswärtigen als Zuschauer nach Athen führte. Denn es war dies die Zeit, wo die im Winter gehemmte Schiffahrt wieder frei war und die Bundesgenossen ihre Tribute brachten. Das Theater fafste aber auch eine zahlreiche Menge. Denn wenn auch die Zahl von 30000 Zuschauern, von der Platon[7]) spricht, nur die grofse Menge bezeichnen soll, so fanden doch

1) Pausan. I 29, 2. C. I. A. II n. 471 Z. 12f. Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 674.

2) Preller-Robert a. a. O. Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 543. Anders Mommsen *Feste* S. 433f.

3) Schol. zu Aischin. g. Ktesiph. 67. C. I. A. II n. 307 Z. 16. Vgl. Rohde *N. Rhein. Mus.* XXXVIII S. 251ff. — Es sei hier angemerkt, dafs die Asklapieia in Epidauros nach einer jüngst Ἐφ. ἀρχ. 1901 S. 57ff. veröffentlichten Inschrift wahrscheinlich in den Mt. Apellaios d. i. ath. Skirophorion fielen.

4) S. unten S. 527. — Die Einbeziehung des 14. in die Festzeit wird durch die für diesen Tag von Thuk. IV 118 belegte Volksversammlung nicht unmöglich gemacht. S. Dutoit *Z. Festordn. d. gr. Dionys.* (Speyer 1898) S. 38ff.

5) Vgl. Pfuhl a. a. O. p. 74ff.

6) C. I. A. II n. 741 Z. 16.

7) Sympos. S. 175E.

nach neueren Berechnungen[1]) immerhin 17 000 Personen Platz. Indessen ist das Theater wohl erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts durch den Redner Lykurgos, den Zeitgenossen des Demosthenes, vollendet worden[2]). Früher hatte man sich mit hölzernen Gerüsten beholfen, die auf dem Markte, im Lenaion oder im Bezirk des Dionysos Eleuthereus, wahrscheinlich nach Verschiedenheit der Feste, für die Zuschauer aufgeschlagen wurden[3]).

Auch eines brauronischen Dionysosfestes mag hier gedacht werden, welches vielleicht zu der Zahl der ländlichen, im Posideon gefeierten Dionysien gehörte, sich aber vor den übrigen durch gröfsere Feierlichkeit und namentlich dadurch auszeichnete, dafs es alle fünf Jahre besonders festlich begangen und auch von der Hauptstadt durch eine Theorie beschickt wurde[4]).

Ueber die aufserhalb Attikas gefeierten Dionysosfeste ist wenig mehr zu sagen, als dafs es solcher gewifs in jedem Theile von Griechenland gegeben habe, wie ja schon aus der Häufigkeit und Verbreitung der auf den Dionysos hinweisenden Monatsnamen, des Dionysios, Iobakchios, Lenaion, Theudaisios, Thyios u. a., geschlossen werden kann. Dagegen läfst sich eine genauere Darstellung der einzelnen 500 Feste aus unsern Quellen nicht geben. Wir hören unter andern von Dionysien, die mit einer Pompe verbunden waren, in Eretria und Chalkis und ferner von einem Feste zu Alea in Arkadien, das Skiereia hiefs und bei dem Frauen gegeifselt wurden, wie in Sparta die Knaben am Altar der Artemis Orthia. Dies Fest wurde ein Jahr ums andere begangen. Die Geifselung, sagt der Berichterstatter[5]), war auf Befehl des Orakels angeordnet und mag, wie jene spartanische, als Ersatz für frühere Menschenopfer gedient haben; der sonst nicht erklärte Name des Festes ist übrigens auf die Verhüllung des Gottes und seiner Priesterinnen gedeutet und vergleichsweise neben den dionysischen Beinamen Σκιανθίας gestellt worden[6]). In Argos hiefs Dionysos

1) Dörpfeld-Reisch a. a. O. S. 44.

2) v. Wilamowitz *Hermes* XXI S. 597 ff. Dörpfeld-Reisch a. a. O. S. 36 ff.

3) Phot. u. ἴκρια und Ληναῖον. Bekker *Anecd.* p. 278. Liban. Hypoth. zu Demosth. Ol. I S. 8. Pausan. I 29, 16. (Plut.) Leb. d. 10 R. S. 841 C. Vgl. A. Müller *Gr. Bühnenalterth.* S. 83 f.

4) Suid. u. Βραυρών. Vgl. oben S. 500 das brauronische Artemisfest und zur Cultusverbindung von Dionysos und Artemis Immerwahr *Kulte und Mythen Arkadiens* S. 160 und Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 535.

5) Pausan. VIII 23, 1.

6) Immerwahr a. a. O. S. 189.

der Stiergeborne (βουγενής); an seinem Feste wurde ein Lamm für den Gott der Unterwelt, der hier als Πυλάοχος angerufen wurde[1]), in ein tiefes Wasser geworfen und Dionysos dabei unter Trompetenschall heraufbeschworen[2]). Es ist klar, daſs dies ein Frühlingsfest war, wo der Gott, der während des Winters hinter den Pforten der Unterwelt in der Gewalt ihres Gebieters gewesen, nun als Befreiter angerufen ward. Ein Frühlingsfest war auch das Fest zu Elis, wo die Weiber den Dionysos anriefen: ʻKomm, Lenzgott Dionysos, zu der Eleier heiligem Tempel, du und die Huldgöttinnen, komm zu der Eleier Tempel daher eilend (θύων) mit dem Stierfuſs, hoher Stier, hoher Stier!'[3]). Wahrscheinlich galt dies Fest dem Gotte als Θυωνεύς oder Θυωνίδας und führte den Namen Θυῖα[4]).

Ein etwa in unsern März fallendes Fest waren die in dem gleichnamigen Monat Agrionios gefeierten Agrionien[5]) zu Orchomenos in Boiotien, wo die Weiber auszogen, den Dionysos als einen Entflohenen zu suchen, dann aber ablieſsen und sagten, er sei zu den Musen gegangen und halte sich dort verborgen, werde aber (wie wir wohl hinzusetzen mögen) seiner Zeit wiederkehren; darauf folgte dann ein Festmahl, bei dem man sich namentlich auch mit Räthselaufgeben unterhielt[6]). An demselben Feste kam auch der Brauch vor, daſs Weiber aus der Nachkommenschaft des mythischen Königs Minyas von dem Priester des Dionysos mit entblöſstem Schwerte verfolgt wurden und daſs, wenn sich eine von ihm ergreifen lieſs, sie getödtet

---

1) Man vergleiche das Beiwort πυλάρτης, welches Hades bei Homer hat.

2) Plut. de Is. et Os. 35.

3) Plut. qu. gr. 36, nach Th. Bergks Verbesserung in den Poet. lyr. III[4] p. 656. Nur für ἥρω im zweiten Verse vermuthet Schömann etwa ἦρίν' ὦ—. Vgl. auch den Ausdruck θεὸς ταῦρος auf einer Inschrift aus Thespiai I. Gr. sept. I n. 1787, ferner über die Auffassung des Dionysos als Stier A. W. Curtius *Stier des Dionysos* (Jena 1882). Weniger *d. Kollegium der sechzehn Frauen* u. s. w. (Progr. Weimar 1883) S. 9ff. und dazu die Bezeichnung βόες und βουκόλοι für Diener des D. Auch das Bukoleion in Athen und den βουκολικός, einen Beamten der Jobakchen, bringt man mit dem Stier-Dionysos in Verbindung. S. Wachsmuth und Kern *Realencykl.* u. Bukoleion und Bukoloi und oben S. 434.

4) Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 685 A. 4.

5) Ἀγριώνια auch in Theben I. Gr. sept. I n. 2447; Ἀγριάνια in Argos als Todtenfest bei Hesych. u. d. W. S. auch oben S. 497. Der Namensform Ἀγριάνια entsprechend lautet der Name des zugehörigen in den dorischen Kalendern häufigen Monats Ἀγριάνιος. Vgl. im Allg. A. G. Bather *Journal of hell. studies* XIV S. 260f.

6) Plutarch Sympos. VIII Pro.

werden konnte[1]). Dies geschah, sagte die Legende, zur Sühne dafür, dafs einst die Töchter des Minyas den Dionysos verachtet und an seinem Dienste theilzunehmen sich geweigert hatten; dafür seien sie selbst mit Wahnsinn und Verwandlung bestraft, dem Geschlechte aber sei [501] jene Bufse auferlegt worden[2]). Zu Plutarchs Zeit war es geschehen, dafs einst der Priester des Dionysos ein von ihm verfolgtes und eingeholtes Weib wirklich tödtete; aber der Gott bezeugte durch baldigen Tod des Priesters und durch allerlei Unglück, das die Orchomenier betraf, seinen Unwillen über die That, weswegen man denn auch das Priesterthum dem Geschlechte, in dem es früher erblich gewesen war, als einem schuldbefleckten, entzog und es wählbar machte. Es ist klar, dafs auch hier der Festbrauch auf frühere Menschenopfer deutet, die aber der Gott verschmähte, indem er sich mit der Erinnerung daran begnügte[3]).

Dafs auf den weinreichen Inseln des aigaiischen Meeres Dionysos zu den am eifrigsten verehrten Göttern gehörte, versteht sich von selbst, so wenig wir auch von den einzelnen ihm gefeierten Festen zu berichten wissen. Delos hatte seine Dionysien im Monat Galaxion, d. i. im ath. Elaphebolion, ebenso hatte Rhodos[4]) Dionysia und besonders Lindos Sminthia, die allerdings z. Th. zugleich dem Apollon galten und wahrscheinlich in den gleichnamigen Monat fielen. In Delos wie in Rhodos wurden diese Feste mit dramatischen Aufführungen begangen, und man ist geneigt, bei diesen Festbräuchen athenische Einflüsse zu erkennen, wie sie sich auch in der bei den Rhodiern üblichen Bezeichnung ἀνθεστηριάδες für heirathsfähige Mädchen und in dem vermuthlich dem Dionysos zukommenden für Thera belegten Namen Ἀνθιστήρ zeigen[5]). Auf Astypalaia finden wir Dionysien mit tragischem Agon, und Naxos rühmte sich, das wahre Geburtsland

---

1) Plut. qu. gr. 38. Wenn die Agrionien nicht selbst trieterisch waren, wofür kein ausdrückliches Zeugnifs vorliegt, so scheinen nach dem Wortlaute der Plutarchstelle wenigstens diese Ceremonien trieterisch gewesen zu sein.

2) Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 689 f.

3) Bei Plutarch Anton. 24 wird Ἀγριώνιος als Beiname des Dionysos mit Ὠμηστής zusammengestellt, scheint also auf den wilden enthusiastischen Charakter des Cultus bezogen zu sein, woher auch von Welcker *Götterl.* I S. 443 der Name des Festes erklärt wird.

4) Z. B. eine bakchische Trieteris I. G. Ins. I n. 155 Z. 51 und n. 730.

5) Vgl. *Bull. d. corr. hell.* VII p. 103 ff. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 677 A. 1. I. G. Ins. I n. 57 Z. 71 und n. 762. Mommsen *Jahresb. f. Alterthumsw.* LX S. 414 ff. Hiller v. Gaertringen *Festschrift f. O. Benndorf* S. 224 ff.; zu den Sminthia oben S. 481.

des Gottes und der Schauplatz seiner Vermählung mit Ariadne zu sein. Darum ward hier auch Ariadne verehrt theils mit Trauer-, theils auch mit Freudenfesten, was Einigen unter den Alten so wunderbar vorgekommen ist, dafs sie zwei Ariadnen annehmen zu müssen meinten[1]). Ariadne oder in anderer Namensform Ariagne[2]), die Hochehrwürdige, erscheint ganz wie eine Erdgöttin, die im Winter gleichsam als Wittwe um den fernen Gatten trauert und im Frühling sich seiner Wiederkehr freut. Aus Andros wird uns das Wunder berichtet, dafs sich an dem hier gefeierten Dionysosfeste, den Theodaisien[3]), aus dem Hieron des Gottes ein Strom von Wein ergossen habe[4]). Das Fest war trieterisch, d. h. es wurde ein Jahr ums andere, und zwar im Winter (Januar) sieben Tage hindurch gefeiert[5]). Ueberhaupt aber waren die Dionysosfeste 502 an vielen Orten trieterische Winterfeste[6]) und wurden entweder gänzlich oder doch vorzugsweise von Weibern mit Ausschliefsung der Männer begangen. Die Weiber versammelten sich zu der Feier an dem bestimmten Platz, gewöhnlich einem von Anhöhen eingeschlossenen Thale, welches schicklichen Raum darbot, und begingen hier eine Reihe orgiastischer Gebräuche, die ganz den Charakter ekstatischer Begeisterung an sich trugen und ausdrücken sollten, welche Macht der Gott über die Gemüther austübte und wie ganz die Seelen der Feiernden von den Empfindungen ergriffen und beherrscht seien, die der Gott und was von seinen Thaten und Leiden gesagt und geglaubt wurde, in ihnen erregte. Dionysos wurde in diesem Culte keineswegs blofs als Gott des Weines verehrt; der Wein ist nur die edelste seiner Gaben, aber der Gott, der diesen giebt, waltet in dem gesammten Gebiete der höheren Vegetation, der Baumfrucht jeder Art, und steht also der Demeter, der Göttin der Feldfrucht und des Ackerbaues, zur Seite. Wie er als Iakchos in den eleusinischen Mysterien seinen Platz neben dieser

1) Plutarch Thes. 20.

2) Vgl. P. Kretschmer *Gr. Vaseninschriften* S. 198.

3) Auf das auch sonst bekannte Fest der Theodaisia weist der in dorischen Kalendern öfters wiederkehrende Monatsname Theodaisios (Theudaisios, Thiodaisios) hin, bei dem man sich zugleich des makedon. Monats Daisios erinnert. S. oben S. 479.

4) Pausan. VI 26, 2. Ein ähnliches Weinwunder kam in Elis an den Dionysien vor. Es wurden drei leere Erzgefäfse versiegelt hingestellt, und wenn man sie nachher öffnete, waren sie mit Wein gefüllt. Athenai. I 61 S. 34.

5) Plin. H. N. II 103, 231. XXXI 2, 16. Dafs das Fest trieterisch war, erhellt aus des Pausanias Worten παρὰ ἔτος.

6) Eine Vermuthung über den Grund der trieterischen Feier s. oben S. 460 A. 2. Die Alten suchten den Grund zum Theil in der Dauer der Züge des Dionysos, Diod. III 65 a. E. IV 3. Vgl. Mommsen *Delphika* S. 273ff.

und der Kore gehabt hat, ist früher angegeben worden[1]). Bei den trieterischen Weinfesten wurde das Absterben der Vegetation als ein Sterben des Gottes gedacht; er war von feindlichen Gewalten überwunden oder, nach orphischer Darstellung, wo er Zagreus hiefs, von den Titanen zerrissen; aber er war nicht vernichtet: er erstand wieder vom Tode zu neuem Leben und Schaffen. So wechselte denn auch bei den Festen der Ausdruck des Jammers über seinen Tod mit dem Ausdruck der Freude über seine Auferstehung, und beides in der leidenschaftlichsten Weise: es war eine enthusiastische Raserei. Doch war wohl nicht überall der Charakter der Feier gleich wild und ausgelassen; am wildesten und ausgelassensten war er da, wo am meisten barbarische Vorstellungen und Gebräuche eingedrungen waren, theils von Thrakien theils von Phrygien aus, woher namentlich die Fabeln von Zagreus und seiner Zerreifsung stammen mögen, die später die Orphiker aufnahmen und weiter ausbildeten. Die feiernden Weiber, Frauen und Jungfrauen, heifsen Bakchai, von dem lauten Rufen (βάζειν), weshalb auch der Gott selbst den Beinamen Bakchos, Bakcheus oder Bakchios erhielt; ferner führen sie die Namen Mainades und Thyiades 503 von dem ekstatischen Gebahren; auch Klodones und Mimallones werden sie genannt, doch nicht im eigentlichen Griechenland, sondern bei den halbgriechischen Makedoniern[2]); endlich heifsen sie mit einem thrakischen Namen Bassarides, von den Fuchsfellen, welche sie sich umgeworfen hatten[3]). Mit Thyrsosstäben in den Händen, mit Epheu bekränzt, allerlei mystische Symbole tragend, zu denen namentlich auch Schlangen gehörten, zogen sie in nächtlicher Feier umher; Fackeln leuchteten, Tympanen und Flötenschall ertönte zu ihren Gesängen und Klagen oder Jubelrufen[4]); die Opfer, ein Rind, ein Bock, auch wohl Thiere des Waldes, Hirschkälber, Rehe u. dgl. wurden geschlachtet, die geschlachteten nicht zerlegt, sondern zerrissen, Stücke des Fleisches roh verschlungen, als Nachahmung, wie die Erklärer sagen, von der

---

1) S. oben S. 393 und 396.

2) Plutarch Alex. 2. Wie κλώδωνες an eine Eigenthümlichkeit der Bakchen (κλώζειν = θορυβεῖν) anzuknüpfen sei, so möchte Tümpel (Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 2974) in den Worten des Athenai. V 28 S. 198 E καταχεχυμέναι τὰς τρίχας (= μαλλούς) eine geeignete Umschreibung für μιμαλλόνες sehen. Alte Erklärer wollten den Namen Μιμαλλόνες von μιμεῖσθαι ableiten.

3) Nach Schol. Pers. Sat. I 101. Schol. Lykophr. 771. Es giebt aber auch andere Erklärungen des Namens. Vgl. Schultz in Roschers *Lex. d. Myth.* I S. 751.

4) Vgl. Catull 64, 257 ff. Vergil Aen. IV 301.

Zerreifsung des Zagreus durch die Titanen[1]). Dann ward eine Kiste umhergetragen zur Erinnerung daran, wie einst Athene das Herz des zerrissenen Zagreus in einer Kiste geborgen hatte; auch folgten wohl noch manche andere Bräuche, die auf das Wiederaufleben des Getödteten Bezug hatten.

Spuren solcher trieterischen orgiastischen Feste finden wir an vielen Orten, wie in Theben, von wo die Mainaden auf den Kithairon zogen, zu Tanagra, in Delphi, in Argos, in Lakonien zu Brysai und auf dem Taygetos, auf Naxos, auf Kreta und anderwärts[2]). Wie diese Art der Feier indessen ohne Zweifel ursprünglich barbarisch war, so fand sie auch keineswegs überall Eingang und wurde, wo sie Eingang fand, doch nicht überall in so orgiastischer Weise begangen[3]). In Attika, wo Dionysos, wie wir gesehen, mehr als Ein stattliches Fest hatte, ist von mainadischen Orgien keine Spur; wir hören nur, dafs das trieterische Winterfest zu Delphi auch von Attika aus durch Weiber-504 chöre beschickt worden sei[4]). In Delphi zeigte man im Innersten des Apollontempels ein Grab' des Dionysos, an dem die Hosier ein geheimes Opfer verrichteten, während in den benachbarten Bergthälern des Parnafs die Thyiaden den Liknites erweckten[5]), d. h. den in einer Wanne als Wiege liegenden neugebornen Gott anriefen. Auch ein ennaeterisches Fest, Ἡρωΐς, wurde hier begangen, bei dem man mit mystischen Gebräuchen die Heraufführung der Semele aus der Unterwelt feierte[6]).

Unter den Festen des Zeus, zu denen wir jetzt übergehen, ist zuerst dasjenige zu erwähnen, welches zu Athen im fünften Monate des Jahres gefeiert wurde. Der Monat hiefs Maimakterion, entsprechend wohl dem Witterungszustande der an Stürmen und Regengüssen reichen Jahreszeit zu Anfang des Winters[7]). Wir erfahren, dafs gegen Ende

---

1) Vgl. Phot. u. νεβρίζων. Lobeck *Aglaoph.* p. 653. Preller-Robert *Gr. Mythol.* I S. 695.

2) Pausan. II 2, 7. IX 20, 4. Hesych. u. ὑαργίδες. Pausan. III 20, 4. Vergil Georg. II 486. Soph. Antig. 1150. Lobeck *Aglaoph.* p. 570.

3) Dafs nicht in allen, sondern nur in vielen griechischen Staaten trieterische Dionysosfeste von den Weibern gefeiert worden seien, sagt auch Diodor IV 3 ausdrücklich. Uebrigens vgl. Rapp *Die Maenaden im griechischen Cultus* (*N. Rhein. Mus.* XXVII S. 1 ff. und 562 ff.).

4) Pausan. X 4, 3. Mommsen *Delphika* S. 265.

5) Plutarch de Is. et Os. 35. Vgl. Müller *Proleg.* S. 393.

6) Plut. qu. gr. 12. Mommsen a. a. O. S. 233 ff.

7) Vgl. Harpokr. u. d. W.; auch Phot. S. 241, 22, der vorher Z. 16 noch eine andere Erklärung hat.

des Monats Reinigungs- und Sühnegebräuche stattfanden, bei welchen auch ein Dioskodion umhergetragen wurde[1]). Die Sühnopfer wurden dem Zeus dargebracht. Denn war der Himmel unfreundlich, so war es der Himmelsgott wohl ebenfalls, und weil seine Unfreundlichkeit durch Schuld und Versündigungen der Menschen erregt sein mochte, so mufste man ihn durch Reinigung und Sühnung zu begütigen suchen. Als Zürnender heifst er selbst Maimaktes, aber weil man ihn zu begütigen hofft, wird er auch als Meilichios angerufen[2]). Ferner wurde am 20. des Monats dem Zeus Georgos, dem Hort des Ackerbaues, von den Landleuten eine herkömmliche Gabe, ein Opferfladen, dargebracht[3]), und eine Andeutung dieser Feier dürfen wir in dem Volkskalender vom Tempel des Hagios Eleutherios finden, der für den Monat Maimakterion das Bild eines Pflügers und eines Sämanns giebt[4]), weshalb wir nicht fehl gehen werden, wenn wir dieses Hauptfest des Monats Maimakteria benennen, wiewohl der Name in unsern Quellen nicht vorkommt[5]). Das zweite Zeusfest ist das der Diasien am 23. Anthesterion[6]). Auch dies galt dem Gott als Meilichios und hatte seinen Grund wohl ebenfalls in den Witterungsverhältnissen der Jahreszeit. Es hiefs ein Hauptfest des Zeus und wurde mit zahlreichen, aber unblutigen Opfern, 505 also mit Opferkuchen, Rauch- und Trankopfern gefeiert[7]), obgleich bei anderen Gelegenheiten dem Zeus Meilichios auch blutige Opfer, namentlich Schweine, dargebracht wurden[8]). Die öffentliche Feier fand vor der Stadt wahrscheinlich am Ilisos statt; doch wurde das Fest daneben wohl auch in den Demen begangen[9]). Als ein Zeusfest dürfen wir auch die am 16. Elaphebolion gefeierten Pandien (Πάνδια) aufführen[10]),

1) Eustath. zu Od. XXII 481 S. 1935, 10.

2) Plut. de coh. ira 9.

3) Vgl. das Opferverzeichnifs C. I. A. III n. 77.

4) Svoronos *Journal international d'archéol. numism.* II p. 48. Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 527.

5) Dasselbe Fest wahrscheinlich auch in Keos nach C. I. G. n. 2360. Bergk *Beiträge z. gr. Monatsk.* S. 33. — Anderer Meinung ist Pfuhl p. 62, weil er dem Zeus Maimaktes und Georgos alles Gemeinsame absprechen zu müssen glaubt.

6) Vgl. O. Band *Att. Diasien* (Berl. 1883).

7) Thukyd. I 126. Die Lesart der Stelle ist zweifelhaft, und es ist deswegen nicht sicher zu erkennen, ob blutige Opfer überhaupt gar nicht oder nur von Vielen nicht dargebracht worden seien. Doch ist das erstere wahrscheinlicher.

8) Vgl. Preller *Demet. und Pers.* S. 247. Dafs die Opfer Holokausten sein mufsten (Xen. An. VII 8, 4. 5), versteht sich. S. oben S. 255.

9) Mommsen *Feste* S. 422 f. Skias 'Εφ. ἀρχ. 1894 S. 133 ff.

10) Ueber das Datum vgl. Demosth. g. Meid. 8 f. Aischin. *παραπρ.* 61. Dutoit *Festordn. d. gr. Dionys.* S. 40 ff.

deren Name nach der Analogie von Panathenaia ein dem Zeus begangenes Gesammtfest bedeutet[1]). Ueber die Art der Feier ist wenig bekannt. Dafs gewisse Opferhandlungen dazu gehört haben[2]), würden wir auch ohne ausdrückliches Zeugnifs anzunehmen haben.

Wie von den genannten drei Festen die beiden ersten, so galt auch das vierte, die Dipolieien (Διπολίεια)[3]), am 14. Skirophorion, dem Zeus als Himmelsgott in seiner physischen Bedeutung: er ward hier als der Regenspendende verehrt, wie sich vor allem aus dem neben seinem Altar befindlichen Bilde der um Regen flehenden Erdgöttin schliefsen läfst[4]). Sein Heiligthum, kein Tempel, sondern ein Altar, befand sich auf der Burg, und deshalb führt er selbst die Bezeichnung als Stadthort (πολιεύς)[5]). An diesem Feste fand eine gottesdienstliche Handlung statt Namens Buphonia[6]), sogenannt von dem Stieropfer, welches dem Zeus Polieus dargebracht wurde. Diese Ceremonie war uralt und bewahrte den symbolischen Opfergebrauch, dessen wir schon früher gedacht haben[7]), als eine Art von Entschuldigung wegen der eigentlich überhaupt oder wenigstens bei diesem Culte für unerlaubt angesehenen Tödtung des Thieres. Es geht nämlich ein zum Opfer bereit gehaltenes Rind an den Altar des Zeus Polieus und frifst von den offen auf dem Altar 506 daliegenden Gersten- und Weizenkörnern. Darauf erscheint der Opferschlächter (βουφόνος) aus dem Geschlechte der Thauloniden, erschlägt das Thier mit dem Beile, wirft alsdann das Werkzeug von sich und ergreift die Flucht. Mit dem geopferten Thiere wird darauf nach der sonst gewöhnlichen Weise verfahren, das Fell aber wird ausgestopft und an einen Pflug geschirrt. Weiter werden dann sofort alle, die bei dem Opfer thätig gewesen, im Prytaneion vor Gericht gestellt, und schliefslich wird statt ihrer das Beil, mit welchem das Thier getödtet wurde, verurtheilt. Aufser diesen sich ergänzenden Angaben bietet die Ueberlieferung noch eine Anzahl sich widersprechender oder wenigstens mit dem Vorstehenden schwer vereinbarer Züge, Widersprüche,

---

1) Vgl. v. Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 133. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 132 A. 1. 2) C. I. A. II n. 570.

3) Wackernagel *N. Rhein. Mus.* XLV S. 480 ff.

4) Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 119 A. 1. Furtwängler *Meisterw. d. gr. Plastik* S. 257 ff.

5) Pausan. I 24, 4. Vgl. O. Jahn *Giove Polieo* (*Mem. d. Inst. arch.* II S. 1 ff., auch besonders, Leipz. 1865).

6) Toepffer *Att. Geneal.* S. 149. — Einen Monat Buphonion finden wir dem ath. Boedromion entsprechend in den Kalendern von Delos und Tenos. S. oben S. 463.

7) S. oben S. 250.

die man auf absichtliche Umgestaltung der Sage durch die attische Moralphilosophie oder auf Vermischung von Cultlegenden verschiedener Herkunft zurückgeführt hat. Doch ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen. Es sei nur noch erwähnt, daſs unter den Theilnehmern am Opfer auſser den schon genannten Thauloniden für Athen noch drei andere sonst nicht nachweisliche Cultbeamte erscheinen: die Butypen, Kentriaden und Daitren, von denen man die Butypen mit den Thauloniden zu identificiren hat[1]), während die beiden andern dem Geschlechte der Keryken angehören.

Ein fünftes athenisches Zeusfest, die Olympieia, kennen wir nur dem Namen nach und hören, daſs damit auch eine Reiterpompe und Kampfspiele verbunden waren[2]). Es galt wohl dem Zeus als olympischem Oberherrn der Welt und der Götter. Den Tempel des Zeus Olympios, den Thukydides[3]) zu den ältesten in der Stadt rechnete und der an der Südseite der Akropolis lag, begann Peisistratos; doch blieb er bis in die Zeit Kaiser Hadrians unvollendet[4]).

Endlich erwähnen wir noch, daſs am letzten Tage des Jahres dem Zeus Soter ein feierliches Staatsopfer dargebracht wurde, zu welchem man den Altar durch einen dazu Bestellten, wahrscheinlich einen Entrepreneur, auf Staatskosten besonders festlich ausschmücken lieſs[5]). Doch darf man in diesem Opfer nicht die hauptstädtische Feier der sogenannten Diïsoteria sehen, die ebenfalls im Skirophorion im Peiraieus mit einer glänzenden Pompe und mit Schiffswettkämpfen begangen wurden[6]).

---

1) Die Belege s. bei Töpffer a. a. O., bei Stengel *Hermes* XXVIII S. 489 ff. *N. Rhein. Mus.* LII S. 399 ff., bei v. Prott *N. Rhein. Mus.* LII S. 187 ff. und auſserdem bei Mommsen *Feste* S. 512 ff.

2) C. I. A. II n. 1291. Plut. Phok. 37. Schol. Pind. Pyth. 9, 177. Ol. 7, 151. Nach Köhler *Monatsb. d. Ak. d. W.* 1866 S. 348 fiel das Fest in der früheren Zeit auf d. 19. Munichion. Vgl. auch Mommsen S. 465 ff.

3) Thukyd. II 15. Vgl. v. Wilamowitz *Hom. Untersuchungen* S. 209 A. 6.

4) Vgl. Leake *Topogr. Ath.* S. 375 d. Uebers. v. Baiter und Sauppe; übrigens vgl. auch oben S. 207 und 210.

5) Lys. g. Euand. 6. Plutarch Demosth. 27. Vgl. A. Schaefer *Demosth.* III[2] S. 370. Opfer des Z. Soter am Jahresschluſs werden erwähnt C. I. A. II n. 741 a und b, ohne (erkennbare) Zeitangabe ebd. z. B. n. 325 f. Die ersteren werden von Böckh auf das im Text erwähnte Staatsopfer, von Mommsen. *Feste* S. 526 A. 1 besser auf die Buphonien bezogen. Auf eine auſserordentliche Opferhandlung bezieht sich das Decret vom 21. Skirophorion (C. I. A. II n. 305), das deshalb keinen Schluſs auf die Zeit der regelmäſsigen Feier in der Hauptstadt zuläſst. Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 151 A. 3 und Robert *Gött. gel. Anz.* 1899 S. 527.

6) Decret vom 28. Skirophorion C. I. A. IV 2 n. 373[c]. II n. 469 Z. 21. 471 Z. 30. Vgl. Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 95 A. 2.

Von den Zeusfesten aufserhalb Attikas sind aufser dem olympischen und nemeischen, über deren Feier und Bedeutung wir schon an einer andern Stelle haben reden müssen[1]), besonders die arkadischen und 507 kretischen hervorzuheben. In beiden Ländern nahm Zeus nicht blofs der theologischen oder mythologischen Ansicht nach, sondern auch im Culte die oberste Stelle ein, während er anderwärts in dieser Hinsicht gegen andere Götter zurückstand; beide Länder rühmten sich auch Geburtsstätten des Zeus gewesen zu sein, eine Ehre, auf die auch noch mehrere andere Landschaften Anspruch machten, ohne jedoch bei den übrigen Griechen ebensoviel Glauben zu finden. Am allgemeinsten wurden aber die kretischen Fabeln angenommen, so dafs deswegen auch die Arkadier sich veranlafst fanden, Manches daraus aufzunehmen und selbst die Namen dortiger Localitäten auf ihr Land zu übertragen[2]). Das Hauptheiligthum des Zeus in Arkadien war auf dem Lykaiongebirge. Hier wurde ihm bei Lykosura ein Fest, Lykaia, gefeiert. Der Name des Locales, wenn auch wohl ursprünglich auf die dort zahlreichen Wölfe bezüglich, konnte doch auch auf die lichte Höhe, den Wohnsitz des Himmelsgottes, gedeutet werden. In dem heiligen Bezirk auf dem Gipfel des Berges, wo, wie die Gläubigen versicherten, Menschen und Thiere, die ihn betraten, ihren Schatten verloren[3]), befand sich ein aus Erde aufgethürmter Altar des Gottes; vor ihm standen zwei Säulen nach Sonnenaufgang gerichtet und auf diesen zwei vergoldete Adlerbilder. Niemand als die Priester durfte den heiligen Raum betreten. Sie brachten hier dem Gotte geheimnifsvolle Opfer und zu gewissen Zeiten auch Menschenopfer dar, eine Sitte, die noch im Zeitalter des Pausanias bestand[4]). An das Fest der Lykaia schlossen sich auch Kampfspiele an, wo die Sieger nicht mit Kränzen, aber auch nicht mit Geld, sondern mit allerhand werthvollen Geräthen belohnt wurden[5]). Das Fest fiel wahrscheinlich in unsern

---

1) S. oben S. 53 ff. und 71 f.

2) Vgl. Schömann *de Jovis incunabulis* in *Opusc. acad.* II p. 250 ff.

3) Ueber die Schattenlosigkeit des Abatons vgl. Roscher *N. Jahrb. f. Philol.* CXLV S. 701 ff.

4) Pausan. VIII 38, 6 ff. Vgl. oben S. 257. — Nach O. Jahns Vorgange (*Ber. d. S. Ges. d. W.* 1847 S. 423 ff.) haben neuerdings auch Immerwahr *Kulte und Mythen Arkadiens* I S. 21 ff. und Roscher a. a. O. S. 705 dem Zeus Lykaios die Bedeutung als Phyxios gegeben, die Zeus Lykoreios auf dem Parnafs hat, neben der indessen die Auffassung des Zeus Lykaios als Lichtgott nicht unmöglich ist. Vgl. H. Lewy *Wochensch. f. kl. Philol.* 1892 S. 260.

5) Schol. Pind. Ol. 7, 153. Vgl. Xenoph. Anab. I 2, 10.

Mai[1]). Von einem andern arkadischen Zeusfeste, das zu Tegea gefeiert wurde, wissen wir nur, daſs es dem Zeus Klarios zu Ehren jährlich auf einer Anhöhe in der Nähe der Stadt, wo auch die meisten andern Götteraltäre standen, gefeiert worden ist, und wir vermuthen, daſs es Klaria hieſs. Der Grund des Namens ist dunkel; doch wird man nicht fehlgehen, wenn man auch in ihm abweichend von der antiken Auffassung, die ihn auf die mythische Theilung des Landes unter die Söhne des Arkas[2]) bezog, einen Hinweis auf Zeus als Gott der Bergeshöhe erblickt[3]).

Die kretischen Zeusfeste enthielten, soviel sich erkennen läſst, vorzüglich Beziehungen auf die Mythen von der Geburt und Auferziehung von der Vermählung und vom Tode des Zeus, Mythen, in denen sich deutlich genug die Naturbedeutung des Himmelsgottes erkennen läſst, dessen belebendes und zeugungskräftiges Wesen im Wechsel der Jahreszeiten als neugeboren, als vermählt mit der empfangenden und gebärenden Erde und als wieder ersterbend gedacht wurde. Diese Vorgänge wurden hier, wie ähnliche Mythen anderwärts, in nachahmender Darstellung vorgeführt, aber nicht als Mysterien, die nur den Eingeweihten zu schauen erlaubt war, sondern öffentlich und vor Aller Augen[4]). Eine Beschreibung davon zu geben, sind wir dennoch nicht im Stande. Was wir sagen können, beschränkt sich auf die Angabe, daſs bei jenen Darstellungen namentlich die Kureten eine Hauptrolle spielten als Hüter des neugeborenen Gottes, dessen Wiege sie mit lautem Schall von Pauken und Cymbeln lärmend umtanzten. Sie scheinen ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Personificationen der Frühlingsstürme und Gewitter zu sein, die das Wiedererwachen der belebenden Naturkraft begleiten und die als Wirkungen dämonischer Wesen gedacht wurden, welche das neuerstandene Leben nicht bekämpfen und

508

---

1) Immerwahr a. a. O. S. 21.

2) Pausan. VIII 53, 9. 10. — Ueber die in einer Inschrift erwähnten, sonst gänzlich unbekannten Agone des Zeus zu Tegea (ἀγῶνες Ὀλυμπιακοὶ τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ ἀνατεθειμένοι) s. Böckh C. I. G. I p. 700.

3) Vgl. Schwedler *de rebus Tegeaticis* (*Leipziger Studien* IX) S. 277ff. und Solmsen *N. Rhein. Mus.* LIII S. 157f., die aus dem tegeatischen Phylennamen Κραριῶται (C. I. G. n. 1513. *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* IV S. 142) einen Ζεὺς Κράριος erschlieſsen, wie der Phylenname Κλαρεῶτις (Paus. a. a. O. 6) augenscheinlich zu Ζεὺς Κλάριος gehört. Anders Immerwahr a. a. O. S. 29 — Dagegen gilt für ungriechisch der Name des kleinasiatischen Ortes Κλάρος, von dem der Beiname Ἀπόλλων Κλάριος herzuleiten ist. Schuchhardt *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XI S. 433.

4) Diodor V 77, 3. Vgl. oben S. 388.

ertödten, sondern verbergen und vor der feindlichen Gewalt der winterlichen Mächte beschützen wollen[1]). Sie gehörten deswegen auf Kreta auch zu den Gottheiten des Cultus, bei denen man feierliche Eide schwor[2]). Dargestellt wurden sie als rüstige Jünglinge, woher auch ihre Benennung, wie es scheint, zu erklären ist. Weil aber bei den Festen ihre Rolle von Priestern gespielt wurde, so lag der Irrthum nahe, in den Kureten nichts anderes als die ältesten Zeuspriester zu sehen. Wenn übrigens auch diese auf die Geburt des Zeus bezüglichen Darstellungen und Tänze der Kureten öffentlich waren und an den Jahresfesten des Zeus im Frühlinge vor Aller Augen aufgeführt wurden, so mag es doch vielleicht aufserdem noch gewisse geheime Cultusacte gegeben haben, zu denen man nur nach vorhergegangenen 509 Reinigungen und Weihen zugelassen wurde. Wenigstens wird in einem freilich nicht besonders zuverlässigen Bericht über Pythagoras[3]) angegeben, dafs dieser von einem der sogenannten idaiischen Daktylen gereinigt worden sei, wozu besonders ein gewisser heiliger Stein, κεραυνίας λίθος, gebraucht worden wäre; dann habe er tagüber am Meeresufer auf dem Gesichte (πρηνής) ausgestreckt, Nachts am Flusse liegen müssen, mit einem Vliefs von schwarzer Wolle umwunden; hierauf sei er in die idaiische Grotte, die man als die Geburtsstätte des Zeus bezeichnete, mit schwarzer Wolle in den Händen eingeführt worden; dort habe er dreimal neun Tage zugebracht, dem Zeus geopfert und sei dann zur Anschauung des heiligen Thrones zugelassen worden. Aber, wie gesagt, dieser Bericht ist nichts weniger als zuverlässig. Ein Fest der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera, d. h. der Vermählung des Himmels mit der Erde, wurde jährlich zu Knosos mit nachahmenden Gebräuchen gefeiert[4]), und es läfst sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse zuversichtlich annehmen, dafs es auch an Todesfesten des Zeus nicht gefehlt habe.

Von andern Zeusfesten aufser den arkadischen und kretischen erwähnen wir zunächst die Ithomaien oder das Fest des Zeus Ithomatas auf dem Berg Ithome in Messenien, welches noch zur Zeit des Pausanias alljährlich begangen wurde und früher auch mit einem musischen Agon verbunden gewesen war. Die Messenier behaupteten, dafs der

---

1) Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 134.
2) S. z. B. C. I. G. n. 2554 Z. 185 und n. 2555 Z. 14.
3) Porphyr. Leb. d. Pythag. 17.
4) Diodor V 72, 4.

Gott hier, wenn nicht geboren, so doch wenigstens als Kind von den Nymphen gepflegt worden sei[1]). In Sparta, wo einer der beiden Könige das Priesterthum des Zeus Lakedaimon, der andere das des Zeus Uranios bekleidete, gab es auch ein Fest Urania mit gymnischen und musischen Agonen. Doch wird es nur in Inschriften aus der römischen Kaiserzeit erwähnt[2]). In Dodona, dem altberühmten Heiligthum und Orakel des Zeus, wissen wir nur Ein dem Gott geweihtes Fest nachzuweisen, die sogenannten Naïa oder Naa[3]). Zeus wurde nämlich zu Dodona auch unter dem Beinamen Νάιος verehrt, ohne Zweifel als Gott der Gewässer, wegen der Quellen und Bäche, an denen die dortige Gegend reich war[4]) und die nach der auch in den homerischen Gedichten erkennbaren theogonischen Ansicht als Erzeugnisse des Himmelsgottes galten[5]). Von der Feier des Festes wissen wir weiter nichts, als daſs es mit 510 Kampfspielen verbunden war[6]). Auf dem Pelion wurde zur Zeit der Hundstage ein Fest des Zeus begangen, an dem von der Stadt Demetrias aus eine Procession erlesener Jünglinge mit zottigen Widderfellen angethan zu dem Heiligthum hinaufzog. Es sollte wohl der Gott um Regen und Kühle angerufen werden, und die Widderfelle mögen auf Reinigungs- und Sühngebräuche deuten[7]). Als Ikmaios oder Regengott riefen auch die Bewohner von Keos den Zeus zur Zeit der Hundstage an, daſs er die dörrende Hitze lindern, das Land durch Regen erquicken möge[8]). Von dem Zeus Amarios als Bundesgott der Achaier, der zugleich mit Athene Amaria in dem heiligen Haine bei Aigion, Namens Amarion, verehrt wurde und dem auch die achaiischen Pflanzstädte in Unteritalien ein gemeinsames Heiligthum gestiftet hatten[9]), ist früher die Rede gewesen[10]), und daſs es auch an einem ihm gefeierten Bundesfeste nicht gefehlt haben werde, läſst sich mit Zuversicht annehmen. Ebenso ist schon früher des Zeus Homagyrios Erwähnung gethan worden, dessen Heiligthum sich in der Unterstadt von Aigion

---

1) Pausan. IV 33, 1. 2. Vgl. *Bull. d. corr. hell.* V p. 155.
2) Wide *Lakonische Kulte* S. 2.
3) Νᾶα heiſst das Fest C. I. G. n. 2908. C. I. A. II n. 1318f.
4) Vgl. Schol. Il. XVI 233.
5) S. Schömann *Opusc. ac.* II p. 56f.
6) Carapanos *Dodone et ses ruines* I p. 157f. Bursian *Ber. d. bayr. Ak., philos.-hist. Cl.,* 1878 II S. 7. Wieseler *Nachr. v. d. Gött. Ges. d. W.* 1879 S. 44f.
7) S. oben S. 371 und Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 144.
8) Apollon. Rh. Argon. II 522.
9) Polyb. II 39, 6.
10) S. oben S. 126.

befand. In Boiotien wurde Zeus unter dem Beinamen Homoloïos verehrt, und in Orchomenos wurde ein Fest Homoloïa mit Agonen gefeiert[1]), welches jedoch nicht ihm allein, sondern daneben auch der Demeter, der Athene und der Enyo galt[2]). Auch findet sich ein Monat Homoloïos nicht blofs bei den Boiotern, sondern ebenso bei den Thessalern, Aitolern und Lesbiern. Endlich wurde Zeus dem Befreier (Ἐλευθέριος) von den verbündeten Griechen nach der Schlacht bei Plataia ein Heiligthum geweiht und ein Dankfest, Eleutheria, angeordnet; man beging es mit Opfern zu Ehren des Zeus, in jedem fünften Jahre aber auch mit Preiswettkämpfen, deren Pausanias als noch bestehend gedenkt[3]). Die Besorgung des Festes lag den Plataiern ob; es sandten aber auch andere Staaten Deputirte dazu.

511 Der Name des sechsten athenischen Monates erinnert zwar an den Poseidon, doch von einem Poseidonfeste in ihm wird nichts berichtet. Indessen finden wir in dem gleichnamigen und gleichzeitigen Monate in Delos sowohl, wie in Mykonos und Smyrna ein Fest Posideia[4]), und es ist wohl möglich, dafs das nüchterne Trankopfer (νηφάλιον), das dem Poseidon Chamaizelos am 8. Posideon in Athen dargebracht wurde[5]), Theil eines ähnlichen öffentlichen Festes gewesen, wie es denkbar ist, dafs der Agon mit kyklischen Chören, der im Peiraieus zu Ehren des Poseidon stattfand, in diesen Monat gehöre. Der Redner Lykurgos traf die Anordnung, dafs dabei mindestens drei Chöre auftreten und dafs der erste Siegespreis mindestens zehn Minen, der zweite acht, der dritte sechs betragen sollte[6]). Ob das Fest selbst von Lykurg zuerst angeordnet oder nur wiederhergestellt worden sei, läfst sich nicht mit Gewifsheit sagen; doch hat das letztere mehr Wahrscheinlichkeit.

1) I. Gr. sept. I n. 3196f.

2) S. Müller *Orchom.*[2] S. 229. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 148 A. 1. 338 A. 1. v. Wilamowitz *Hermes* XXVI S. 214ff.

3) Paus. IX 2, 5f. Vgl. Plutarch Aristeid. 19. *Rev. archéol.* N. S. XXIV p. 109. I. Gr. sept. I n. 49. 1856; über die Zeit des Festes s. Mommsen *Feste* S. 169. — Eleutheria finden sich z. B. auch in Larisa I. Gr. sept. I n. 48, und zwar mit Spielen, zu denen sich Theilnehmer sogar aus dem fernen Asien einfanden, vgl. Kern *Ind. schol. Rostock.* 1899/1900 p. 4f. und im Allg. Preller-Robert a. a. O. S. 151 A. 3; ferner vielleicht in Lakonien, s. Wide *Lak. Kulte* S. 17 und 252 und unten S. 551. — In Halikarnassos ein Mt. Ἐλευθεριών.

4) *Bull. d. corr. hell.* XIV p. 495. Dittenberger *Syll.*[2] n. 615 und v. Prott *fasti sacri* p. 15. Das Fest fiel in Mykonos und Smyrna auf den 12. Posideon.

5) C. I. A. III n. 77. v. Prott a. a. O. p. 7ff. — Vgl. auch den in die kälteste Jahreszeit fallenden Poseidonstag bei Theophr. Charakt. 28, 4.

6) (Plutarch) Leb. d. 10 Redn. S. 842A.

Ueberhaupt aber tritt der Cult des Poseidon zu Athen mehr in den Hintergrund, als man in einem Staate erwarten sollte, der doch vorzugsweise Seestaat war[1]). Dafs dieser Cult aber in früheren vorgeschichtlichen Zeiten bedeutender gewesen sein müsse, läfst sich aus manchen Andeutungen erkennen. Die Mythen reden von einem Streite des Poseidon mit der Athena um den Besitz des Landes, in welchem der Spruch sei es der Einwohner, sei es der übrigen Götter den Sieg der Göttin zugesprochen habe[2]), und wir mögen darin eine Erinnerung an den Sieg des einen Cultus über den andern erkennen. Aigeus ferner und Theseus sind ohne Zweifel als Repräsentanten eines Stammes anzusehen, der dem Cult des Poseidon vorzugsweise ergeben war, und zwar des Poseidon als Gott des Meeres, worauf auch der Name des Aigeus deutet; und wenn die Sage dem Aigeus seine Wohnung in dem Delphinion anweist, so dürfen wir darin wohl eine Andeutung finden, dafs der Cult des Poseidon mit dem des delphinischen d. h. des delphischen Apollon verschmolzen und darin aufgegangen sei[3]). Aber Poseidon war den Alten nicht blofs der Gott des Meeres, wie die poetische Mythologie ihn fast allein darstellt, sondern der Gott des Wassers überhaupt, und weil dieses zum Gedeihen der Vegetation unentbehrlich ist, so gehört er auch in den Kreis der agrarischen Gottheiten, worauf besonders der Beiname Φυτάλμιος deutet, als welcher er vermuthlich auch Gentilgott der Phytaliden ist[4]). Diese Seite seines Wesens machte ihn denn aber auch geeignet, mit dem agrarischen Erechtheus, dem 512 Zögling der Himmelsgöttin Athena, verschmolzen zu werden, und so ward er als Poseidon-Erechtheus verehrt und ihm ein Priesterthum eingesetzt aus dem Geschlechte der Butaden oder Eteobutaden, deren Name schon die agrarische Bedeutung verräth. Wenn sich übrigens auch der Cult des Poseidon in der Hauptstadt nicht bedeutend hervorthat, so war er dafür in einzelnen Demen von gröfserer Bedeutung, wie namentlich in dem benachbarten Kolonos und zu Sunion[5]) an dem südlichen

1) In der Stadt selbst ist uns gar kein Heiligthum von ihm bekannt, sondern nur in der attischen Tetrapolis, in den beiden Hafenorten und in einigen Demen. Welcker *Götterl.* I S. 637.

2) Apollodor III 14, 1, 5. Nach einer unzuverlässigen Angabe, Prokl. zu Plat. Timai. S. 53 D feierten die Athener auch ein Fest zum Andenken dieses Sieges. Vgl. dagegen Plutarch Sympos. IX 6.

3) Vgl. Schömann *Opusc.* I p. 347.

4) Vgl. Töpffer *Att. Geneal.* S. 252 ff.

5) Stais hat entdeckt, dafs der bisher der Athena Sunias zugeschriebene obere Tempel dem Poseidon gehörte, *Ἐφ. ἀρχ.* 1900 S. 113 ff.

Vorgebirge des Landes, wo ihm ein penteterisches von der Hauptstadt durch eine Theorie beschicktes Fest gefeiert wurde, bei dem unter anderm auch Wettfahrten der Trieren vorkamen[1]). Daſs zu Eleusis an den Haloen auch Poseidon durch eine Procession geehrt wurde, ist oben bemerkt worden[2]).

Unter den Poseidonfesten des übrigen Griechenlands ist keins berühmter als das isthmische, von welchem schon früher gesprochen worden ist[3]). Auch über die alte Amphiktyonie oder den Festverein im Heiligthum des Poseidon auf der Insel Kalaureia, sowie über die gemeinsame Feier des Gottes auf dem Samikon in Triphylien haben wir dem früher Gesagten nichts hinzuzusetzen[4]). In Lakonien wurde ihm ein Fest Tainaria auf dem Vorgebirge begangen; doch auſser dem Namen wird nichts darüber berichtet. Ferner läſst sich wegen des lakedaimonisch-dorischen Monatsnamens Geraistios für Lakedaimon sowohl wie für die andern Orte, die diesen Monat haben, das in Geraistos an der Südspitze Euboias heimische Fest Geraistia voraussetzen[5]). Ebenso mögen hier noch die Poseidonfeste (Ποοῖδαια) erwähnt werden, die in Helos und Thuria mit Wagenrennen veranstaltet wurden[6]). Zu Mantineia in Arkadien hatte Poseidon einen uralten Tempel, den die mythischen Baumeister Trophonios und Agamedes erbaut haben sollten[7]); die Stadt galt als dem Gott geheiligt und besonders von ihm beschützt und führte auch später den Dreizack als Wappen[8]). Natürlich fehlte es hier auch nicht an stattlichen Festen; aber wir haben keine Nachrichten darüber. Auch die Trozenier in Argolis setzten den Dreizack des Poseidon als Zeichen auf ihre Münzen und verehrten den Gott als ihren Stadthort (πολιοῦχος), ja die Stadt soll in alter Zeit selbst den Namen Poseidonia gehabt haben[9]). Auch andere Städte waren nach dem Gotte genannt: Poseidonia in Unteritalien, Potidania in Aitolien,

---

1) Vgl. Schömann *Opusc.* I p. 316f., wo eine hierauf bezügliche Stelle Herodots, VI 87, verbessert ist; dazu Lys. XXI 5 und Sauppe *Ind. schol. Gott. aest.* 1858 p. 11.

2) S. oben S. 508.

3) S. oben S. 72ff.

4) S. oben S. 30f.

5) Vgl. Wide *Lakon. Kulte* S. 43.

6) Roehl I. G. Ant. n. 79.

7) Pausan. VIII 10, 2.

8) Schol. Pind. Ol. 10, 83. Bakchyl. 20 (Blass). Vgl. Immerwahr *Kulte und Mythen Arkadiens* S. 35f. 41ff.

9) Plutarch Thes. 6. Strab. VIII S. 373. Vgl. Wide *de sacris Troezeniorum* p. 9ff.

Poteidaia auf der chalkidischen Halbinsel, Potidaion auf Karpathos, 513 und wir dürfen in ihnen also auch wohl einen ausgezeichneten Cult des Gottes voraussetzen. Ja, auch die Namen Aigai, Aigion, Aigina, Aigeira deuten auf den Meergott und seine Verehrung[1]). In Boiotien nennt Homer Onchestos ein Alsos des Poseidon[2]), und wir hören, daſs hier dem Gott einst Feste gefeiert wurden, bei welchen die eigenthümliche Satzung galt, daſs die Wagenlenker, welche sich zum Feste — also wohl zum Wettrennen — einfanden, am Eingange des heiligen Bezirkes vom Wagen herabsprangen und die Pferde sich selbst überlieſsen. Zerbrachen diese dann etwa in dem Heiligthum den Wagen, so verfielen sie dem Gotte als Eigenthum, und auch der Wagen wurde ihm als Anathem geweiht[3]). Ueberhaupt aber ward in Boiotien der Cult des Poseidon besonders hoch gehalten; viele Stammsagen führten auf ihn zurück, und selbst den Beinamen Helikonios meinten gelehrte Forscher, wie Aristarch, vielmehr von dem boiotischen Helikon als von der achaiischen Stadt Helike ableiten zu dürfen[4]).

Ein ganz eigenthümliches Fest des Poseidon wurde auf der Insel Aigina gefeiert. Verwandte Familien thaten sich zu Opfergesellschaften (θίασοι) zusammen, brachten dem Poseidon die üblichen Opfer dar und hielten Opfermahlzeiten, bei denen Stillschweigen herrschen und die Theilnehmer sich selbst unter einander bedienen muſsten, da die Knechte fern gehalten wurden. Dies dauerte sechzehn Tage lang; dann wurde der Aphrodite geopfert und damit die Feier geschlossen. Zur Erklärung gab man an: da im trojanischen Kriege viele der Aigineten ihren Tod gefunden hätten, so seien die wenigen Ueberlebenden bei der Heimkehr von den Ihrigen, die bei der allgemeinen Trauer ihrer Mitbürger sich gescheut hätten, ihre Freude durch Festlichkeiten öffentlich zu bezeugen, schweigend und im Stillen bewirthet worden, und zum Andenken daran habe man den Festbrauch angeordnet[5]). Wahrscheinlich galt das Fest dem Andenken der auf dem Meere Gebliebenen, denen Poseidon sich unhold erwiesen hatte, und schloſs mit einer Anrufung der Aphrodite, der meergebornen und die Meerfahrt schützenden Göttin,

---

1) E. Curtius *Gr. Gesch.* I[6] S. 58.

2) Il. II 506.

3) Hymn. Hom. a. Apoll. Pyth. 53 (231) ff. und Matthiae *Animadv. in hymn. Hom.* p. 157 ff., wo Böttigers Erklärung der freilich sehr dunkeln Stelle gegeben wird.

4) Etym. M. S. 547, 16. Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 570.

5) Plutarch qu. gr. 44.

514 deren freundliche Milde auch wohl den härteren Sinn des Meergottes erweichen mochte[1]).

Unter den Poseidonfesten der griechischen Colonien auf der kleinasiatischen Küste sind das namhafteste die Panionien, das Gesammtfest der Ionier auf dem Vorgebirge Mykale, dessen schon früher gedacht worden ist. Hier möge noch hinzugefügt werden, daſs uns dieselbe Cultgemeinschaft auch in der Gleichmäſsigkeit entgegentritt, mit der in allen uns bekannten ionischen Kalendern der Monat Posideon wiederkehrt[2]). Sodann seien nochmals erwähnt die schon oben (S. 534) genannten Posideia in Smyrna und vor allem das zu Ephesos gefeierte Fest Taureia mit dem gewiſs der für Ephesos und einige andere ionische Städte Kleinasiens bezeugte Monat Taureon[3]) zusammen gehört. Doch wird uns von der Feier nichts weiter berichtet, als daſs Jünglinge, die den Namen ταῦροι, Stiere, trugen[4]), dabei als Weinschenken aufwarteten. Der Stier ist ein sehr gewöhnliches Symbol für den Poseidon. Vielleicht trugen jene Ministranten gewisse Abzeichen, die an Stiere erinnerten, und daſs sie als Weinschenken ministrirten, scheint auf einen Volksschmaus, eine δημοθοινία zu deuten, die mit dem Feste verbunden war. Endlich mag noch der Insel Tenos gedacht werden, wo es einen in einem Haine gelegenen, groſsen und sehenswürdigen Tempel des Poseidon gab und daneben viele Herbergen (ἑστιατόρια) zur Aufnahme der Nachbarn, die zur Feier der Ποσίδεια oder Ποσειδώνια sich hier versammelten[5]). Uebrigens theilte Poseidon hier, wie auch sonst öfter, Tempel und Cult mit Amphitrite[6]).

Der siebente Monat des athenischen Jahres hat seinen Namen Gamelion (Ehemonat) offenbar wohl daher, daſs in ihm die meisten Ehen geschlossen[7]) und den Ehegöttern Opfer (θυσίαι γαμηλίαι) dargebracht wurden. Unter den Ehegöttern nimmt Hera, als die höchste Ehegattin, die vorzüglichste Stelle ein; sie heiſst deswegen auch ζυγία, τελεία, γαμηλία, und es kann insofern mit Recht gesagt werden, daſs

---

1) Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 365.

2) Vgl. Preller-Robert a. a. O. I S. 567 A. 6.

3) *Inschr. von Pergamon* n. 268ᵉ Z. 34f. Bischoff *de fastis Gr. ant.* p. 396. 400 und *Leipz. Stud.* XVI S. 145.

4) Athenai. X 25 S. 425 C. Vgl. oben S. 434.

5) Strab. X S. 487. — Poseidania auf Rhodos Dittenberger *Syll.*² n. 679.

6) C. I. G. n. 2329. 2331. Preller-Robert a. a. O. S. 597.

7) Vgl. Aristot. Polit. IV (VII) 14, 7, wo es als allgemeine Sitte angegeben wird, die Ehen im Winter zu schlieſsen. Der Gamelion entspricht dem Januar. Daſs er früher Lenaion geheiſsen habe, ist ganz unerweislich.

der Gamelion ihr geheiligt sei[1]); aber von einem öffentlichen ihr zu Ehren gefeierten Feste in diesem Monat haben wir keine Kunde, denn die häufig genug erwähnten Gamelien gehören dem Privatcultus an. Auch in den übrigen Monaten finden wir kein Fest der Hera erwähnt, obgleich bei einigen Grammatikern die Notiz vorkommt, daſs auch in Athen wie in mehreren anderen Staaten die heilige Vermählung (ἱερὸς γάμος) des Zeus mit der Hera festlich gefeiert worden sei[2]). Wann diese Feier indessen stattgefunden habe, ist aus verschiedenen Gründen sehr fraglich, obgleich man sich neuerdings mehrfach für den Gamelion entschieden und die Festzeit nicht bloſs bis auf die Dekade, sondern sogar bis auf den Tag bestimmt hat[3]).

Bedeutender war der Cultus der Hera zu Argos, wo sie ebenso 515 die Hauptgöttin war, wie Athena zu Athen, und wo nach ihren Priesterinnen auch die Jahre datirt wurden. Ihr Hauptfest Heraia, auch Hekatombaia von den groſsen Stieropfern genannt, wurde vor der Stadt bei ihrem an der Grenze gegen das vormalige mykenische Gebiet belegenen Tempel begangen[4]). Die Priesterin, die ihre Wohnung nicht neben dem Tempel, sondern wohl in der Stadt hatte, muſste sich auf einem mit weiſsen Rindern bespannten Wagen dahin begeben[5]); das Volk aber zog in feierlicher Procession hinaus, und zwar die streitbare Mannschaft in ihren Waffen[6]). Nachdem die Opfer dargebracht waren, fand eine Kreanomie an das Volk, also ein allgemeiner Festschmaus statt[7]). Auſserdem aber war das Fest, welches ohne Zweifel mehrere Tage währte, durch Wettkämpfe ausgezeichnet. Einer derselben bestand darin, daſs die Wettkämpfenden im vollen Rennen nach einem als Ziel aufgestellten Schilde ihre Wurfspieſse schleudern muſsten. Wem es gelang ihn herabzuwerfen, der erhielt als Siegespreis auſser dem Kranze auch einen Schild, mit dem er in der Procession am Schluſs

1) Hesych. u. d. W.

2) Phot. u. ἱερὸν γάμον und Etym. M. S. 468, 56.

3) Vgl. Mommsen *Feste* S. 382f., wo die einschlägige Litteratur zu finden ist. — Besonders erwähnt sei der von H. v. Prott (*fasti sacri* p. 4) in der Inschrift C. I. A. I n. 4 Z. 20f. gelesene, mit den Theogamien in Beziehung gesetzte und im letzten Drittel des Gamelion aufgeführte Ζεὺς Ἡραῖος, der indessen doch noch anderweitiger Bestätigung bedarf, ehe sich weitere Folgerungen daranknüpfen lassen.

4) Palaiphat. 51. Ueber die durch die neueren Ausgrabungen genau bestimmte Lage des Tempels Pausan. II 17, 1. Strab. VIII S. 372.

5) Vgl. oben S. 447.

6) Ain. Takt. 17.

7) Schol. Pind. Ol. 7, 152.

des Festes einherging[1]). Ein ähnliches Fest der Hera wurde übrigens auch auf der Insel Aigina, wahrscheinlich also auch zu Epidauros gefeiert[2]).

In Korinth, wo Hera als Burggöttin (Ἀκραία) verehrt wurde, hören wir von einem ihr geweihten jährlichen Sühnfeste. Sieben Knaben und ebensoviele Mädchen aus den angesehensten Häusern wurden der Göttin geweiht und mufsten ein Jahr lang in ihrem Tempel dienen; als Sühnopfer wurde eine Ziege dargebracht[3]). Die Erklärer meinten, 516 es sei der Brauch eingeführt worden, um als Sühne für die einst von den Korinthern getödteten Kinder der Medeia zu dienen; in der That aber haben wir hierin wohl ein stellvertretendes Opfer für vormals der Göttin geopferte Kinder zu sehen. Medeia ist eine ältere korinthische Gottheit, deren Cult nachher mit dem der Hera verschmolz und die in der Legende zur Heroine umgedeutet, von Einigen auch als die erste Priesterin der Hera dargestellt wurde[4]). In Elis wurde der Hera alle fünf Jahre ein von sechzehn dazu erwählten Frauen[5]) gewebter Peplos dargebracht, und dann ein Agon angestellt, bei welchem jene die Aufsicht und Anordnung hatten. Der Agon bestand in einem Wettlauf von Jungfrauen, welche in drei Abtheilungen nach den verschiedenen Altersstufen mit flatterndem Haar, in kurzem Chiton, die rechte Schulter bis zur Brust entblöfst die Rennbahn zu Olympia durchliefen, die jedoch um ein Sechstel kürzer war, als das Stadion für die Männer. Die Siegerinnen bekamen Kränze von Oelzweigen und einen Antheil von der der Hera geopferten Kuh; auch war ihnen gestattet, ihr gemaltes Bild als Weihgeschenk im Heiligthum aufzustellen[6]).

Eine sehr eigenthümliche Form, die Verbindung der Hera mit dem Zeus zu feiern, begegnet uns in dem boiotischen Feste der Daidala oder Schnitzbilder, welches in der Nähe von Plataia begangen wurde. Die Legende über die Stiftung des Festes lautet so[7]): Hera schmollte einst mit dem Zeus und entzog sich seiner Umarmung. Dieser wandte deswegen eine List an, um sie zu täuschen. Es ward das Gerücht

---

1) Schol. Pind. a. a. O. Zenob. VI 52 und besonders Welcker *Alte Denkm.* III S. 514f. Vgl. auch Roscher *Lex. d. Myth.* I S. 2076f.

2) Schol. Pind. Pyth. 8, 113. Vgl. Müller *Aegin.* p. 149.

3) Schol. Eurip. Med. 264. Zenob. I 27. 4) Vgl. Müller *Orchom.*[2] S. 264.

5) Die Thätigkeit dieses Frauencollegiums für Dionysos, in dessen Dienst es auch wichtige Pflichten hatte, behandelt L. Weniger *D. Kollegium der sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis* (Weimar 1883).

6) Pausan. V 16, 2. 3.

7) Nach Plutarch bei Euseb. pr. eu. III 1, 6f. und Pausan. IX 3, 1. 2.

verbreitet, er wolle sich mit einer andern Gattin vermählen. Ein aus einem Eichenstamme geschnitztes Bild wurde mit bräutlichem Schmuck bekleidet, auf einen Wagen gesetzt und mit einem zahlreichen Gefolge unter Absingen hochzeitlicher Lieder als die neue Braut des Zeus am Kithairon vorbeigeführt, wo sich die schmollende Hera verborgen hatte. Diese aber hielt sich nun nicht mehr; ihre Eifersucht erwachte, sie eilte zornig herbei, drang auf ihre vermeintliche Nebenbuhlerin ein und fand — das hölzerne Bild. Da löst sich ihr Zorn in Lachen auf, sie verträgt sich mit Zeus, setzt sich selbst auf den Brautwagen und stiftet zum Andenken das Fest, an dem in Zukunft diese Geschichte in nachahmender Darstellung wiederholt werden soll. Aus dieser Legende 517 läfst sich schon erkennen, wie die Festgebräuche ungefähr beschaffen waren. Zur Ergänzung haben wir Folgendes hinzuzufügen. Zunächst wurde das Fest in der geschichtlichen Zeit nicht alljährlich, sondern periodisch gefeiert, und zwar in jedem siebenten Jahre von den Plataiern allein als kleine Daidala, dann aber im sechzigsten Jahre als grofse Daidala von sämmtlichen boiotischen Bundesstädten. Dies beruhte ohne Zweifel auf einer Schaltperiode, über deren eigentliche Beschaffenheit wir aber um so weniger etwas Bestimmtes angeben können, als selbst der Berichterstatter, dem wir die Notiz davon verdanken, darüber im Unklaren zu sein gesteht[1]. Bei dem kleinen Feste begab man sich von Plataia aus in einen bei Alalkomenai belegenen Eichenhain und legte dort Stücke gekochten Fleisches hin, bei denen sich dann alsbald eine Anzahl der dort nistenden Raben einfand. Man beobachtete nun, auf welchen Baum sich der Rabe setzte, der zuerst ein Stück Fleisch genommen hatte. Diesen Baum fällte man und verfertigte aus seinem Holze das erforderliche Schnitzbild. Bei den grofsen Daidalen aber wurden vierzehn an den inzwischen gefeierten Daidalen gefertigte Schnitzbilder aus Eichen, die auf ähnliche Weise auserkoren waren, zur Stelle gebracht und an die feiernden Städte durchs Loos vertheilt. Die anderen Gebräuche waren wohl bei beiden Festen im Wesentlichen übereinstimmend. Die Bilder wurden im Asopos gebadet, dann angeputzt, auf Wagen gesetzt und in hochzeitlichem Festzuge zum Kithairon gefahren. Dort war auf der höchsten Anhöhe ein Altar aus viereckig behauenen Holzstücken erbaut und oben mit trockenem Reisig belegt. An ihm wurde der Hera eine Kuh, dem Zeus ein Stier geopfert, und mit den Opferstücken zugleich wurden die Schnitzbilder verbrannt.

---

1) Vermuthungen s. bei Müller *Orchom.*[2] S. 217.

Auf der Insel Samos, die sich rühmte, nicht nur dafs Hera auf ihr geboren und aufgewachsen sei, sondern auch dafs sie sich hier mit Zeus vermählt habe, wurde denn auch diese heilige Hochzeit an dem ihr geweihten Feste, den Heraia, gefeiert, und zwar mit allen dort bei menschlichen Hochzeiten üblichen Gebräuchen, welche somit als Nachahmungen jener Götterhochzeiten erschienen und dadurch begründet wurden[1]). Ob aber das unter dem Namen Tonaia (auch Toneia oder Tonea) gefeierte Fest mit dieser heiligen Hochzeit verbunden oder ein eigenes Fest für sich gewesen sei, ist nicht ganz klar; doch ist das letztere wahrscheinlicher[2]). Auch hier kann eine Legende[3]) dazu dienen, uns eine ungefähre Vorstellung von den Festgebräuchen zu geben. Es hiefs nämlich, das Fest sei eingesetzt zur Erinnerung daran, wie einst tyrrhenische Seeräuber das Bild der Göttin aus dem Tempel zu rauben versucht hätten. Sie brachten es auch wirklich auf ihr Schiff; als sie aber nun die Anker lichteten und abfahren wollten, konnten sie nicht von der Stelle kommen. Das erfüllte sie mit Furcht, sie schafften das Bild wieder ans Land, setzten ihm Opferkuchen vor und machten sich davon. Unterdessen hatten auf die Kunde, dafs die Göttin aus ihrem Tempel verschwunden sei, die Einwohner sich aufgemacht, um sie zu suchen. Sie fanden nun das Bild am Ufer, und in der Meinung, dafs es selbst sich dahin begeben habe, banden sie es fest an einen Lygosstamm und umwickelten es ganz mit den Zweigen; nachher aber machte die Priesterin es wieder los, reinigte es und brachte es auf seinen Platz im Tempel zurück. Den Namen des Festes, Τόνεα, erklärte man von den straffen Banden, mit welchen das Bild an den Lygosstamm festgebunden ward, um sein Entfliehen zu verhindern. Und es ist keineswegs unglaublich, dafs der dem Fest zu Grunde liegende Gedanke kein anderer gewesen sei, als dafs man sich der Gegenwart der Schutzgöttin immer aufs Neue zu versichern habe.

Auch noch für andere Orte sind uns Herafeste und Heratempel bezeugt, und wir dürfen für den Cult dieser Göttin um so eher eine weite Verbreitung annehmen, als die auf ihn bezüglichen Monatsnamen wie Heraios, Heraion und Herasios im griechischen Kalender zu den beliebtesten zählen.

---

1) Lactant. div. inst. I 17, 8.

2) So meint auch Panofka *Res Samiorum* (Berl. 1822) p. 59 f.; der andern Meinung ist Welcker zu Schwencks *Andeut.* S. 275.

3) Bei Athenai. XV 12 S. 672 aus einer Schrift des Samiers Menodotos.

Bisher hat uns der athenische Festkalender als leitende Norm für unsere Anordnung dienen können; jetzt kann er das nicht mehr, weil wir von den noch rückständigen Festen zwar wissen, daſs sie, nicht aber wann sie gefeiert worden sind. In Ermangelung eines andern haltbaren Principes der Anordnung mögen sie in der Ordnung folgen, wie sich die Notizen über sie am bequemsten zu einer zusammenhängenden und die Bedeutung der gefeierten Gottheiten ins Auge fassenden Darstellung an einander reihen lassen. Wir gehen also von der Hera zu ihrem Sohne Hephaistos über, den, nach Einigen, sie allein geboren, nach Andern, Zeus mit ihr gezeugt hatte. Die athenische Landessage brachte ihn in enge Verbindung mit der Landesgöttin Athena, indem sie den von dieser wenn nicht geborenen doch mütterlich gepflegten und auferzogenen Erichthonios oder Erechtheus aus seinem 519 Samen entstehen lieſs. In dieser Fabel erscheint er unverkennbar in der physischen Bedeutung als der Gott, der durch seine Feuerkraft auf die Erde einwirkt und aus dem erhitzten Boden die Dünste emporsteigen läſst, die von der Himmelsgöttin aufgenommen und als befruchtendes Naſs zurückgesandt werden[1]). Das Fest aber, welches die Schmiede und Feuerarbeiter am letzten Tage des Pyanopsion begingen, die Χαλκεῖα, und welches, weil es auch zugleich der Athena gehörte, schon oben (S. 490) erwähnt worden ist, galt ihm, wenigstens in der Zeit, da es zu einem Fest der Handwerker geworden war, auch nur als dem Gott des 'kunstbegabten' Feuers und der dadurch vermittelten Arbeiten. Ein zweites ihm und daneben auch der Athena gefeiertes Fest waren die Hephaistien (Ἡφαίστια), deren Feier im Jahre 421/20 wohl im Zusammenhang mit der Vollendung des Hephaistostempels, den Manche in dem sog. Theseion wiedergefunden zu haben glauben[2]), in glänzender Weise neugeordnet, wenn nicht überhaupt erst begründet wurde. Den Mittelpunkt der Feier bildete ein Fackelwettrennen, ähnlich dem bei den Panathenaien[3]); es fand eine Pompe[4]) statt und auch musische Aufführungen haben nicht gefehlt[5]). Als Datum der Hephaistien vermuthet man den 28. Pyanopsion, so daſs sie den

---

1) Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 200.

2) Vgl. vor allem Lolling *Hell. Landesk.* S. 318 A. 3 und neuerdings Sauer *Das sogenannte Theseion und sein plastischer Schmuck*; dagegen u. A. A. Milchhöfer *Berl. philol. Wochensch.* 1900 S. 282 ff.

3) Harpokr. Phot. Suid. u. λαμπάς oder λαμπάδος.

4) Pfuhl p. 61 f.

5) C. I. A. II p. 553. (Xen.) St. d. A. 3, 4.

Chalkeia unmittelbar vorausgegangen wären[1]). Uebrigens ist das Fest wahrscheinlich seit 329/8 penteterisch begangen worden[2]).

Das Fackelwettrennen mufste als ein für den Gott des Feuers besonders angemessener Festbrauch erscheinen und kam daher auch anderwärts in Griechenland bei den Festen des Hephaistos vor[3]). Voraussetzen dürfen wir den Cult dieses Gottes z. B. auch auf der Insel Lesbos, für die uns der Monatsname Hephaistios, und in der Stadt Magnesia a. M., für die uns der Phylenname Hephaistias überliefert ist; ein Hauptort der Verehrung war aber für Hephaistos die Insel Lemnos, wo der Mosychlos, wie man früher vermuthete, ein etwa seit Alexanders Zeit nicht mehr thätiger Vulcan, nach neuerer Ansicht vielleicht nur der Herd eines Erdfeuers, als Sitz und Werkstätte des Gottes gelten konnte[4]). Ohne Zweifel wurde ihm hier mehr als ein Fest gefeiert, wenn wir auch nur von Einem Kunde haben. Alljährlich wurde zu einer bestimmten Zeit alles Feuer auf der Insel auf neun Tage ausgelöscht, und ein Schiff wurde nach Delos gesandt, um neues Feuer dort zu holen. Unterdessen fanden Sühn- und Reinigungsgebräuche statt mit Anrufungen chthonischer geheimnifsvoller Gottheiten. Das Schiff durfte, auch wenn es vor Ablauf der neun Tage zurück war, doch nicht landen, sondern mufste bis zum Ablauf der Frist auf der offenen See bleiben. Nach der Landung wurde dann das mitgebrachte Feuer an alle Herde und Werkstätten ausgetheilt; es hiefs, dafs hiermit nun ein neues Leben beginne[5]). Die Exegeten sagten, das Fest sei eingesetzt worden, um den in der Fabelgeschichte berühmten Mord zu sühnen, den einst die 520 Weiber auf Lemnos an ihren Männern begangen hatten aus Erbitterung über die Abneigung, welche Aphrodite, um versäumte Opfer zürnend, den Männern gegen ihre Frauen eingeflöfst hatte[6]). Zu dieser Erklärung mochte der Umstand Anlafs geben, dafs während der neun Tage Absonderung der Männer von den Weibern geboten war. Der Sinn des Festes aber ist wohl kein anderer, als dafs die Menschen von Zeit zu Zeit als sündig und schuldbefleckt der Sühne und Reinigung

1) C. I. A. IV 1 n. 35[b], datirt durch das Präscript von I n. 46. Wilhelm *Anzeiger d. Wiener Ak. d. W., phil.-hist. Cl.*, XXXII S. 39ff. XXXIV S. 180. Reisch *Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* I S. 55ff. Vgl. oben S. 490.

2) Arist. St. d. A. 54, 7. Keil *Hermes* XXX S. 473ff. v. Prott *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXIII S. 167f.

3) Herodot VIII 98.

4) Vgl. Neumann und Partsch *Physik. Geogr. v. Griechenl.* S. 314ff. Dagegen findet de Launay *Rev. archéol.* XXVII (1895) p. 305ff. auf der Insel keine Spuren vulcanischer Beschaffenheit.

5) Philostr. Heroik. 19, 14.

6) Schol. Eurip. Hekab. 887. Schol. Apoll. Rh. Argon. I 609.

bedürfen, was denn am kräftigsten dadurch ausgedrückt ward, daſs selbst das sonst reinigende Feuer als durch sie verunreinigt galt und daher ausgelöscht und durch neues ersetzt werden muſste[1]).

Dem Hephaistos wird in einer bekannten Fabel Aphrodite als Gattin zugesellt, und es ist wohl anzunehmen, daſs die Verbindung dieser beiden nicht bloſs poetische Erfindung, sondern hier und da auch Volksglaube gewesen sei[2]), obgleich sich der Beweis dafür nicht erbringen läſst. Was aber das Wesen der Aphrodite betrifft, so sind die Meinungen darüber ebenso getheilt, wie über die Wege, auf denen sich ihr Cultus über Griechenland, nach Kleinasien und der Insel Kypros verbreitet hat. In Attika, sagte man, sei schon in der allerfrühesten Zeit von einem Könige Porphyrion in dem Demos Athmonon der Dienst der Aphrodite Urania eingeführt und ihr ein Tempel gebaut worden[3]). 521 Dann war diese Aphrodite, wie man erzählt, durch den König Aigeus auch in die Hauptstadt aufgenommen worden[4]); doch finden wir ihren Tempel als den der A. ἐν κήποις nur auſserhalb der Mauer in den Gärten[5]). Ferner hatte Aphrodite in Athen unter dem Beinamen Pandemos ein Heiligthum, dessen Lage an der Südwestseite der Akropolis als einigermaſsen gesichert gelten kann[6]). Wie die Legende berichtet, wurde die Göttin als πάνδημος, d. h. als allgemeine Landesgottheit in Athen verehrt, seitdem des Aigeus Sohn Theseus das gesammte Attika zur staatlichen Einheit verbunden hatte[7]). Sodann soll Solon, als er es zweckmäſsig fand, durch Errichtung öffentlicher Freudenhäuser für eine möglichst unschädliche Befriedigung zügelloser Begierden zu sorgen,

1) Welcker *Trilog.* S. 248 hat trotz seiner eigenen Bedenken (*Götterl.* III S. 181) und der von Crusius bei Ersch und Gruber u. Kabiren ausgesprochenen Zweifel möglicherweise doch Recht, wenn er auf dieses Fest auch die Notiz bei Photios bezieht, laut welcher die Kabeiren wegen der Frevelthat der Weiber von der Insel hinweggeführt wurden. Vgl. Bloch in Roschers *Lex. d. Myth.* II S. 2524 f.

2) Vielleicht auch gerade auf Lemnos, Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 176.

3) Pausan. I 14, 7.

4) Vgl. Wachsmuth *Stadt Athen* I S. 410 ff.; v. Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 157 f. und im Allg. Tümpel *Realencykl.* u. Ἀφροδίτη.

5) C. I. A. I n. 273 fr. f. Z. 12.

6) Vgl. Apollodor bei Harpokr. u. πάνδημος. Foucart *Bull. d. corr. hell.* XIII p. 156 ff. Dörpfeld *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XIV S. 120 f. Danach ist von Aphrodite Pandemos die schon fürs fünfte Jahrhundert in Athen nachweisliche aus Trozen eingeführte Ἀ. ἐπὶ Ἱππολύτῳ zu trennen, deren Tempel beim Asklepieion, also zwischen Odeion und Dionysostheater an einer einen Ausblick auf Trozen gewährenden Stelle zu suchen ist.

7) Paus. I 22, 3. Ueber den Beinamen vgl. Dittenberger *Hermes* XXVI S. 477, über die Festfeier Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 97.

diese Einrichtung in eine gewisse Beziehung zu dem Cult der Aphrodite gesetzt haben, indem er das Geld, welches jene Häuser abwarfen, dem Tempel der Göttin zuwandte oder, wie auch angegeben wird, einen Tempel der Pandemos dafür baute[1]). Wenn man nun auch darin einig ist, dafs die Namen Theseus und Solon nur durch die Deutung des Wortes Pandemos in diesen Zusammenhang gekommen sein mögen, so steht doch soviel fest, dafs der Cult dieser Aphrodite von den Athenern nicht als eine Neuerung späterer Zeit empfunden wurde, weswegen wir auch ihm ein höheres Alter zusprechen dürfen[2]). Uebrigens wurde es allmählich üblich, die Pandemos als die Göttin der niedrigen, sinnlichen Liebeslust der Urania als der Göttin der höheren und edleren Liebe entgegenzusetzen; ob aber diese Entgegensetzung, die in dem ursprünglichen Begriff der Urania gewifs ebensowenig begründet war, wie in dem der Pandemos[3]), wirklich auch im Volksglauben allgemein geworden und auf den Cultus Einflufs geübt habe, läfst sich nicht ermitteln; wir wissen nur, dafs Aphrodite in einigen Heiligthümern diesen, in anderen jenen Beinamen führte und dafs auch die Hetären der Urania opferten[4]).

Von Festen, die der Aphrodite in Attika gefeiert worden sind, haben wir keine speciellere Kunde[5]); dafs sie auch in den Demen nicht wenige Tempel hatte, ist gewifs[6]). Ein Hauptsitz ihres Cultus scheint an dem Vorgebirge Kolias gewesen zu sein, wo sie sammt den ihr zugesellten Genetyllides mit Gebräuchen verehrt worden sein mag, die durch ihre Anspielungen auf die geschlechtliche Liebe bei ehrbaren 522 und züchtigen Leuten Anstofs erregten[7]). Ueberhaupt aber galt der Cult der Aphrodite besonders in den See- und Handelsstädten, wo ein zahlreicher Fremdenverkehr stattfand, aus leicht begreiflichen Gründen vorzugsweise der Göttin sinnlicher Geschlechtsliebe. In Abydos gab es sogar einen Tempel der 'Αφροδίτη Πόρνη[8]). Zu Kalydon in Aitolien

1) Nikander bei Harpokr. a. a. O. und bei Athenai. XIII 25 S. 569 D.

2) C. I. A. IV 2 n. 314^{c} (und 1531^{b}), eine öffentliche Urkunde allerdings erst aus dem Jahre des Archon Euthios (Anfang des 3. Jahrh. v. Chr.), aber mit ausdrücklichem Hinweise auf ein höheres Alter des Cults (Z. 12 κατὰ τὰ πάτρια).

3) Führt doch z. B. auch Zeus in Athen denselben Beinamen; vgl. C. I. A. III n. 7 Z. 18 und Dittenberger *Syll.*[2] n. 556 A. 3.

4) Lukian Dial. meretr. 7, 1.

5) Ein Fest der Aphr. Pandemos erwähnt Athenai. XIV 78 S. 659 D nach Menander; Aphrodisia nennt die plotheiische Inschrift C. I. A. II n. 570.

6) Vgl. Böckh C. I. G. I p. 470 und Tümpel a. a. O.

7) Vgl. Aristoph. Wo. 52 mit den Ausl. und Lukian Amor. 42.

8) Pamphilos bei Athenai. XIII 31 S. 572 E.

ward ein Fest der Aphrodite gefeiert, wo sich die Freudenmädchen zahlreich bei dem Tempel einfanden und sowohl Pornobosken als Liebhaber ihre Geschäfte zu machen Gelegenheit hatten[1]). In Korinth, wo die Göttin einen reichen Tempel hatte mit zahlreichen Hierodulen, und unter diesen namentlich Freudenmädchen, von deren Erwerb der Tempel nicht unbeträchtliche Einnahmen bezog, wurden zweierlei Aphroditenfeste gefeiert, die einen von den Hetären, die anderen von den ehrbaren Frauen[2]). In dem Tempel der Göttin befand sich ein Gemälde zum Andenken eines im zweiten Perserkriege angestellten Bittfestes, auf dem die Hetären besonders dargestellt waren, mit einer Inschrift des Simonides, welche ihrer vorzugsweise gedachte; und überall wenn die Stadt bei aufserordentlichen Gelegenheiten sich mit Bitten an die Göttin zu wenden veranlafst war, wurden die Hetären zugezogen[3]).

Von einem argivischen Feste der Aphrodite wissen wir blofs, dafs es ὑστήρια hiefs und dafs an ihm Schweine geopfert wurden, welche sonst dieser Göttin entweder gar nicht oder wenigstens sehr selten geopfert zu werden pflegten[4]). Ein anderes Fest zu Argos, bei dem, wenn es ihr auch nicht allein galt, der Aphrodite doch auch geopfert wurde, waren die im Monat Hermaios gefeierten sogenannten Hybristika. Man hielt es für ein Dank- und Erinnerungsfest wegen des einst durch den Muth eines Weibes, der Dichterin Telesilla, gewonnenen Sieges über den spartanischen König Kleomenes, der, als er das Heer der Argiver geschlagen und fast vernichtet hatte und nun die Stadt selbst angriff, durch den tapferen Widerstand, den ihm die Weiber und wer sonst noch die Waffen tragen konnte, unter Telesillas Anführung entgegensetzten, zum Rückzuge genöthigt wurde. Zum Andenken daran, heifst es, wurde dem Enyalios ein Tempel geweiht und das Fest der Hybristika eingesetzt, bei welchem Männer in Weibertracht, Weiber in Männertracht gekleidet gingen[5]). Wenn auch die Erzählung von der Entstehung des Festes apokryph ist[6]), so ist doch gewifs, dafs dabei auch der Aphrodite geopfert wurde. In Theben gehörte Aphrodite zu den Schutzgottheiten der Stadt[7]), als Mutter der Harmonia, die mit Kadmos

523

1) Plaut. Poen. I 1, 62 (190) 2, 53 (264). 126 (336).
2) Alexis bei Athenai. XIII 33 S. 574BC.
3) Athenai. XIII 32 S. 573 C.
4) S. oben S. 240.
5) Plutarch de virt. mul. 4.
6) Vgl. Müller *Dor.*[2] I S. 174, auch Duncker *Gesch. d. Alt.* VII[5] S. 77ff.
7) Aischyl. Sieb. g. Theb. 127.

vermählt die Stammmutter des Königshauses geworden war. Die späteren Thebaner waren zwar dem Stamm jener alten Kadmeionen fremd, aber ihre Culte nahmen sie an. Aphrodite ward in Theben unter drei Beinamen verehrt, als Urania, als Pandemos und als Apostrophia; unter dem letzten rief man sie an um Abwehr unlauterer und unnatürlicher Begierden [1]). Eines Festes der Göttin geschieht nur beiläufig Erwähnung [2]); es ergiebt sich aber daraus nichts weiter, als daſs es zu Ende des boiotischen Jahres gefeiert worden sei, also etwa im December. In Thessalien wird eines Festes der Aphrodite gedacht, welches von den Weibern allein gefeiert wurde. Bei einem solchen soll einst die berühmte Hetäre Lais ermordet und nachher zur Sühne des Mordes ein Heiligthum oder Opfer der 'Αφρ. ἀνοσία gestiftet worden sein [3]). Auf der Insel Delos finden sich Aphrodisien im Monat Hekatombaion [4]), und auf Zakynthos wurde der Aphrodite ein jährliches Fest mit Wettrennen gefeiert [5]). Auf Sicilien war ihr berühmtestes Heiligthum auf dem Berge Eryx, mit zahlreichen Dienstleuten oder Hierodulen. Man feierte hier jährlich besonders ihre Abreise nach Libyen und nach neun Tagen ihre Rückkehr [6]). Bekannt ist ferner ihr Dienst auf Kypros und namentlich die Sitte, welche die Mädchen verpflichtete, vor ihrer Verheirathung sich der Göttin zu Ehren einmal der Umarmung eines fremden Mannes preiszugeben [7]). Auch von Mysterien der Aphrodite auf Kypros ist die Rede, von denen sich aber weiter Nichts sagen läſst [8]). Wir schlieſsen die Reihe der Aphroditefeste mit dem Hinweis auf die Monatsnamen Aphrodisios, Aphrodision und Aphrios [9]), deren Vorkommen uns gelegentlich gestattet, den Cult der Göttin auch an Orten vorauszusetzen, für die er uns sonst nicht ausdrücklich bezeugt ist.

An die Feste der Aphrodite fügen wir die Adonien, die ihrem gestorbenen und wieder auferstandenen Geliebten, dem Adonis, galten. 524 Adonis ist der Gott der männlichen belebenden und zeugenden Natur-

1) Pausan. IX 16, 3 f. — Tümpel *N. Jahrb. f. Philol. Suppl.* XI S. 699 sieht in dem Beinamen Apostrophia einen Euphemismus für Epistrophia und findet den Beifall Immerwahrs (*Kulte und Mythen Arkadiens* S. 174).

2) Xenoph. Hell. V 4, 4 und dort Schneider.

3) Schol. Aristoph. Plut. 179.

4) *Bull. d. corr. hell.* VI p. 23 Z. 189. XIV p. 494.

5) Dionys. Röm. Arch. I 50.

6) Ailian N. G. IV 2.

7) Herodot I 199 a. E.

8) Clem. Alex. protr. 13 f.

9) S. Pauly-Wissowa *Realencykl.* u. d. W.

kraft, dessen die weibliche Naturgöttin nicht entbehren kann und den sie doch im Wechsel der Jahreszeiten immer eine Zeit lang missen mufs, bis sie ihn wieder gewinnt. Dies kleidet der Mythus in das Bild eines schönen Jünglings, des Geliebten der Aphrodite, den ein Eber, das Sinnbild der feindseligen winterlichen Mächte, zum Tode verwundet. Sie beweint ihn trostlos, aber die Götter gewähren, dafs er aus dem Reiche des Todes auch wieder zu ihr zurückkehren darf. Die ältere griechische Mythologie erwähnt, obgleich sie die Aphrodite kennt, doch den Adonis nicht; sein Name kam zuerst in einem angeblich hesiodischen Gedicht und bei der Sappho vor[1]). Indessen ist es möglich, dafs in Localculten der Aphrodite auch wohl ihr Geliebter, wenn auch nicht unter jenem Namen, schon früher seine Stelle gefunden habe. In Lakonien, wohin der Cult der Göttin von der benachbarten Insel Kythera sehr früh gekommen war, soll er Kiris genannt worden sein. Doch beruht diese Angabe nur auf einer höchst wahrscheinlich corrumpirten Stelle[2]); sicherer ist der Name als kyprisch bezeugt.

In Attika wird des Adonisfestes nicht vor der Zeit des peloponnesischen Krieges gedacht, aber so, dafs man deutlich erkennt, es war kein Staatsfest, sondern wurde von gläubigen Seelen, besonders von Weibern, aus eigenem Triebe gefeiert, vom Staate aber nur geduldet[3]). Nicht anders scheint es auch in Argos, zu Samos und zu Rhodos gewesen zu sein[4]). Das Fest wurde mit Todtenklagen um den Adonis begangen; man stellte Bilder aus, die den Gestorbenen darstellten, ging in Procession damit umher und trug dabei die sogenannten Adonisgärtchen d. h. Kästen oder Blumentöpfe mit Lattich, Fenchel und anderen Gewächsen, die man darin gesäet hatte und schliefslich sammt den Kästen ins Wasser warf; dann aber wurde auch das Wiederaufleben und die Rückkehr des Adonis mit Freudenbezeugungen gefeiert[5]). Dies mag zur allgemeinen Charakteristik der Adonien genügen. In den helle- 525

1) Apollodor III 14, 4, 2. Pausan. IX 29, 8. Vgl. Sapph. fr. 62 (Poetae lyr. Gr. ed. Bergk III[4] p. 110).

2) Dies ergiebt sich aus Vergleichung von Hesych. u. d. W. mit Etym. M. S. 515, 14 ziemlich gewifs. — Die Form des Namens ist Κίρις, Κίρρις od. Κύρις.

3) Aristoph. Lysistr. 389 ff. Plutarch Nik. 13. Alkib. 18. — Eine Adonisfeier der Thiasoten der Aphrodite im Peiraieus C. I. A. IV 2 n. 611[b] (302/1 v. Chr.) ebenso erscheinen Adonia auf einem Ehrendecret der Cultgenossenschaft der von Kypros eingewanderten Salaminier C. I. A. IV 2 n. 615[c]. Vgl. auch Dittenberger *Syll.*[2] n. 741.

4) Pausan. II 20, 6. Athenai. X 74 S. 451 B.

5) Vgl. Greve *de Adonide* (Leipz. 1877) und Dümmler *Realencykl.* u. Adonis.

nistischen Städten von Asien und in Alexandrien wurde das Fest mit besonders reicher Ausstattung und mannichfaltigen Gebräuchen begangen, worauf näher einzugehen nicht zu unserer Aufgabe gehört. Die Zeit der Adonien war in Athen der Hochsommer[1]), und wir dürfen dieselbe Festzeit im Allgemeinen um so eher auch anderwärts voraussetzen, als der solare Kalender von Seleukeia in Pierien den Monat Adonisios dem August gleichsetzt und der gleiche Ansatz in Iasos für den Monat Adonion möglich ist[2]).

Wie Adonis der Geliebte der Aphrodite, so war nach der poetischen Mythologie Eros ihr Sohn, obgleich manche ihn zum älteren Gott, ja zum ältesten von allen machten, als denjenigen, welcher im Anfange der Welt den kosmogonischen Procefs der sich verbindenden und gestaltenden Urstoffe angeregt habe. Einen Cult des Eros finden wir nun zwar auch in Attika; er hatte Altäre theils in anderen Gymnasien theils in der Akademie; aber Feste wurden ihm weder hier, noch, soviel sich erkennen läfst, anderswo in Griechenland gefeiert[3]), aufser der boiotischen Stadt Thespiai. Hier ward er seit ältester Zeit als Hauptgott verehrt; sein altes Bild oder Symbol war ein roher unbearbeiteter Stein, sein Fest, Erotideia, wurde penteterisch mit grofser Feierlichkeit und vielbesuchten Agonen begangen, so dafs es mit den Olympien, Panathenaien und anderen Hauptfesten in anderen Staaten verglichen wird[4]). Da angegeben wird, dafs Eros auch bei den Parianern am Hellespont ebenso wie zu Thespiai als Hauptgott verehrt worden sei, so dürfen wir auch hier ein Erotideienfest annehmen. Es ist aber unverkennbar, dafs er an beiden Orten als der Gott verehrt wurde, welcher der Vereinigung der Geschlechter und der Zeugung vorstand[5]), während in seinem Culte zu Athen und in anderen Städten die ethische Bedeutung vorwaltete, als des Gottes, der die Seelen auch der Männer und Jünglinge in hingebender Freundschaft und Liebe vereinigte. Darum opferten ihm auch die Spartaner und die Kreter im Kriege vor der Schlacht; seine Altäre standen in den Gymnasien, und auf Samos

1) Plut. Alk. 18. Nik. 13. Thuk. VI 30. Vgl. Hermann zu Beckers *Charikles* I² S. 101 (I³ S. 87) und Dümmler a. a. O. Anders neuerdings wieder Nilsson *Studia de Dionysiis att.* p. 100 A. 1.

2) Hermann *Monatsk.* S. 108. Hicks *Journ. of hell. stud.* IX S. 341 n. 4. Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 397.

3) Vgl. Schömann *Opusc. ac.* II p. 87 n. 53.

4) Vgl. Preufs *Quaestiones Boeoticae* (Leipz. 1879) p. 34f. Jamot *Bull. d. corr. hell.* XIX p. 366ff.

5) Schömann a. a. O. p. 83.

war ein Fest, Eleutheria, Freiheitsfest, wo ihm als dem Gott geopfert wurde, der die Männer und Jünglinge anfeuere, treu zusammenzuhalten im Kampfe um Ehre und Freiheit[1]).

Auch die Chariten, welche die poetische Mythologie gern der 526 Aphrodite zugesellt, gehören zu den Gottheiten, deren Cult wir in Athen zwar nachweisen können, von deren dortigen Festen wir aber keine Kunde haben. Pausanias redet von drei Chariten am Eingange zur Akropolis, denen ein geheimer Cult erwiesen worden sei; ihre Namen nennt er nicht[2]). Inschriften nennen einen Priester der Chariten und der Artemis Epipyrgidia, auch des Demos und der Chariten, und ein Temenos des Demos und der Chariten wird bei Iosephos erwähnt[3]). Chariten hiefsen aber auch die beiden Göttinnen Auxo und Hegemone, die zugleich mit der zu den Horen gezählten Thallo in dem Eide der Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung angerufen wurden[4]). Diese Verbindung scheint auf Naturgottheiten zu deuten, von welchen Gedeihen und Ordnung kommt; und als Naturgottheiten, Spenderinnen guter und erfreulicher Gaben wurden die Chariten auch anderwärts, obgleich unter anderen Einzelnamen angerufen[5]). Ein Fest der Chariten aber können wir nur in dem boiotischen Orchomenos mit Sicherheit nachweisen. Hier soll ihr Cult im grauen Alterthum von dem mythischen König Eteokles gestiftet, und es sollen drei vom Himmel gefallene Steine in dem Heiligthum als Symbole verehrt worden sein.[6]). Das Fest, es hiefs Charitesia, wurde mit musischen Agonen mancher Art begangen; weiter wissen wir darüber nichts zu sagen[7]).

Den Musen, die des Cultus in Athen keineswegs entbehrten[8]), wurden doch, soviel wir erkennen können, Feste nur in den Schulen gefeiert, wo ihnen an gewissen Tagen die der Musenkünste beflissenen

1) Athenai. XIII 12 S. 561 F. Vgl. oben S. 534 und Wide *Lak. Kulte* S. 17 und 252.

2) Pausan. IX 35, 3.

3) Vgl. z. B. C. I. A. III n. 268. 661 (und 265). Ioseph. Arch. XIV 8.

4) S. Bd. I S. 379.

5) Vgl. Welcker zu Schwencks *Andeut.* S. 289 ff. und *Götterl.* I S. 696.

6) Pausan IX 38, 1.

7) S. I. Gr. sept. I n. 3195 ff. C. I. A. III n. 115. Vgl. Preufs a. a. O. p. 36 f.

8) Einen Altar der Musen am Ilisos erwähnt Pausan. I 19, 5, wie denn überhaupt den Musen gern an Gewässern und Grotten Heiligthümer geweiht wurden. Vgl. Rödiger *Jahrb. f. Philol. Suppl.* VIII S. 258. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 487 f. Einen Altar der Musen gab es in der Akademie, Diog. L. IV 1. Einen Priester der Musen finden wir in den Inschriften der Ehrensessel im athenischen Theater. Auch der Name Μουσεῖον, den ein Hügel der Akropolis gegenüber trug, scheint auf ein Heiligthum der Musen zu deuten, obgleich Pausanias I 25, 8 nichts davon sagt.

527 Knaben und deren Lehrer und Freunde Opfer darbrachten[1]). Ein Volksfest (Μουσεῖα) wurde ihnen — seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert als ἀγῶνες στεφανῖται ἰσοπύθιοι — bis in die römische Kaiserzeit hinein zu Thespiai in Boiotien penteterisch mit musischen Wettkämpfen begangen[2]).

Auch die Hermaia, ein Fest des Hermes, scheinen in Athen vorzugsweise nur in den Gymnasien und Palaistren gefeiert worden zu sein[3]). Der Gott, dessen vielseitiges Wesen die mannichfaltigsten Auffassungen zuliefs, galt hier besonders als Gott der gymnastischen Rüstigkeit und Gewandtheit, und es läfst sich nicht bezweifeln, dafs er deswegen nicht blofs zu Athen, sondern auch anderwärts in den Turnschulen verehrt wurde[4]). Anders aber war es zu Tanagra in Boiotien. Hier wurde ihm ein Volksfest gefeiert, an dem der schönste der Epheben ein Lamm auf seinen Schultern rings um die Mauern der Stadt trug, zur Erinnerung, wie die Erklärer sagten, an eine alte Geschichte, wo einst Hermes selbst durch Umhertragen eines Lammes eine Seuche von der Stadt abgewehrt hatte[5]). Darin läfst sich wohl eine Lustration erkennen; in welchem Sinne aber Hermes dabei zu deuten sei, lassen wir jetzt dahingestellt sein[6]). Die Tanagraier verehrten den Hermes auch als Promachos und scheinen ihn überhaupt als ihren besondern Landeshort angesehen zu haben[7]). Am meisten aber verehrten ihn die Arkadier, in deren Lande er auch geboren sein sollte. Ein Hauptort seines Cultes war Pheneos, wo ihm als dem Hauptgott ein stattliches Fest mit Kampfspielen gefeiert wurde[8]). Auf Kreta endlich gab es ländliche Feste des Hermes, wo die dorischen Herren den auf ihren Gütern sitzenden Bauern ein Festmahl ausrichteten und sie bewirtheten; ja in Kydonia sollen selbst die Knechte, d. h. die Leib-

---

1) Aischin. g. Timarch 10. Theophr. Char. 22, 6, wo es sich wahrscheinlich nicht um eine Gabe für den Lehrer, sondern um eine Beisteuer der Knaben zu den Kosten der Feier handelt. Vgl. Becker-Göll *Charikles* II S. 62 und im Allg. Rödiger a. a. O. S. 251 ff.

2) I. Gr. sept. I n. 1735. 1760. 1819. 1774 ff. Vgl. Preufs a. a. O. p. 35 f. Jamot a. a. O. p. 313 ff.

3) Aischin. a. a. O. und § 12 und Plat. Lys. S. 206 D, eine Stelle, aus der wir lernen, dafs der ἱεροποιός aus der Zahl der Knaben selbst bestellt wurde, was denn auch wohl bei den Musenfesten ebenso gewesen sein wird. Vgl. C. I. A. II n. 1223.

4) Vgl. C. Curtius *Hermes* VII S. 137.

5) Pausan. IX 22, 1.

6) Vgl. darüber Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 400.

7) Pausan. a. a. O. § 2. Preller-Robert a. a. O. S. 416.

8) Pausan. VIII 14, 10. Vgl. Immerwahr *d. Kulte und Mythen Arkadiens* S. 72 ff.

eigenen (Klaroten) in der Stadt an dem Feste die Herren gespielt haben, indem die Freien ihnen Platz machten und sich von ihnen selbst Schläge gefallen liefsen[1]). Ohne Zweifel galten die Feste dem Hermes als Gott der alten ländlichen Bevölkerung, der Bauern und Hirten, eine Seite 528 seines Wesens, die auch in Arkadien besonders hervortrat. Hier wurde ihm auch der Herdengott Pan zum Sohne gegeben, und diesem feierte man bäuerische Feste mit ländlichen Spielen und Belustigungen, bei denen es auch wohl vorkam, dafs der Gott selbst, wenn er sich nicht erzeigt hatte, wie er sollte, mit Meerzwiebeln gepeitscht wurde[2]). Der Cult des Pan war aber nicht blofs auf Arkadien beschränkt; in Attika wurde der Gott namentlich zu Marathon verehrt, wo man eine ihm geheiligte Grotte und daneben eine seiner Ziegenherden zeigte, d. h. eine Anzahl von Steinen, die ungefähr wie eine Ziegenherde aussah[3]). Nach der Schlacht aber, die in der Nähe dieses Ortes gefochten und, wie man meinte, nicht ohne den Beistand des Gottes gewonnen worden war, wurde ihm auch in der Stadt selbst ein Heiligthum eingeräumt, eine Grotte am nördlichen Abhange des Burgfelsens, und eine jährliche Festfeier mit einem Fackelwettrennen gestiftet[4]), vielleicht in Nachahmung arkadischer Festgebräuche. In Arkadien aber ist, wie Einige nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthen, Pan ursprünglich keineswegs blofs als Gott der Herden, sondern in höherer Bedeutung als himmlischer Lichtgott verehrt worden[5]).

Während der Cultus des Pan in Athen erst in der geschichtlichen Zeit Aufnahme fand, war der Cultus der Göttermutter, deren Dienst zu dem des Pan gewisse Beziehungen aufweist, gewifs schon viel früher in Athen heimisch geworden, da man ihr Heiligthum, das Metroon, sonst schwerlich sobald zum Staatsarchiv gemacht hätte[6]). Ein ihr gefeiertes Fest hiefs Galaxia, weil ihr und zwar im Namen des Staates ein aus Gerstenmehl und Milch bestehender Brei als Opfer dargebracht wurde[7]). Sonst wissen wir, dafs an diesem Feste die

---

1) Athenai. VI 84 S. 263 F und XIV 44 S. 639 B. — In Kreta Tempel eines Hermes Kranaios s. *Museo italiano* II S. 913 ff. Das Fest Hermaia z. B. auch in Pergamon, *Pergam. Inschr.* n. 252 Z. 13. 256 Z. 11 und 19; sonst vgl. Preller-Robert a. a. O. S. 417 A. 1.

2) Schol. Theokrit. 7, 106. 3) Pausan. I 32, 7.

4) Vgl. oben S. 173.

5) S. Welcker *Götterl.* I S. 453. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 740. Immerwahr a. a. O. S. 203 ff.

6) Vgl. oben S. 172 und Rapp in Roschers *Lex. d. Myth.* u. Kybele.

7) Bekker *Anecd.* p. 229.

Epheben der Göttin eine goldene Schale weihten[1]). Dasselbe Fest läſst sich übrigens auch für Delos voraussetzen, wo der dem ath. Elaphebolion entsprechende Monat den Namen Galaxion trug[2]). Mit diesem einfachen in Griechenland heimischen Cultus verschmolz in späterer Zeit vielfach der orgiastische Dienst der asiatischen Göttermutter, 529 die unter anderen die Namen Kybele, Kybebe, Dindymene führte und von den Griechen häufig der Zeusmutter Rhea gleichgesetzt wurde[3]). Ihr feierte man in ihrer Heimath groſse und stattliche Feste, wie wir unter anderen von einem solchen zu Kyzikos hören[4]). Dies wurde als Nachtfeier mit rauschender Musik von Pauken und Cymbeln und all jenem orgiastischen Taumel begangen, wodurch das Treiben der Metragyrten bei den Verständigeren in Griechenland, namentlich in Athen, zum Gegenstande des Unwillens und der Verachtung wurde.

Einer anderen ausländischen Göttin, der Isis, von deren Mysterien oben (S. 416) die Rede gewesen ist, wurden wenigstens in späterer Zeit auch in Griechenland glänzende öffentliche Feste gefeiert, deren eines, wie es zu Korinth stattfand, von Apuleius ausführlich beschrieben ist[5]). Es wurde im Frühling begangen. Eine zahlreiche Procession zog vom Tempel der Göttin an die Meeresküste hinab; zuerst Masken in den mannichfaltigsten Verkleidungen, darunter auch Thiermasken, wie eine Bärin in Matronenkleidung auf einem Wagen fahrend, ein Esel mit angehefteten Flügeln den Silen tragend u. dgl. mehr; dann folgten Weiber in weiſsen Feierkleidern mit Kränzen geschmückt und Blumen streuend, einige mit Spiegeln, die sie auf dem Rücken dem Bilde der Göttin zugewendet hielten, andere mit elfenbeinernen Kämmen in den Händen, wieder andere den Weg mit wohlriechenden Wassern besprengend; hinter diesen ging eine bunte Schaar beiderlei Geschlechts mit Fackeln, Lichtern, Lampen u. s. w.; dann kamen eine Anzahl von Musikern und Sängern, ferner die Geweihten der Göttin, d. h. die Theilhaber ihrer Mysterien, endlich die Priesterschaft in ihrer heiligen Amtstracht mit allerlei heiligen Geräthen, einige auch mit Götterbildern

1) C. I. A. II n. 470 Z. 13. Die Inschr. ist aus dem ersten Jahrhundert v. Chr., vgl. Köhler z. d. St.; anders v. Schoeffer *Realencykl.* II S. 591.

2) Lieber auf Apollon Galaxios oder auf eine Artemis G. möchte Nilsson *Studia de Dionysiis Atticis* p. 32 A. 1 diesen Monatsnamen beziehen.

3) Nach dem Schol. zu Demosth. g. Timokr. 26 galt das Fest der Kronien zugleich auch der Göttermutter, worunter offenbar die Rhea zu verstehen ist.

4) Vgl. Herod. IV 76. Clem. Alex. protrept. 24, im Allg. Ed. Meyer *Geschichte d. Alterthums* I S. 302f.

5) Metam. XI 8ff. Vgl. im Allg. Drexler in Roschers *Lex. d. Myth.* u. Isis.

und Symbolen. War der Zug am Meeresufer angelangt, so wurde vom Oberpriester ein künstlich gearbeitetes, nach ägyptischer Weise buntbemaltes Schiff zuerst feierlich der Göttin geweiht, dann wurde es mit einem Segel versehen, auf dem gute Wünsche für gedeihliche Seefahrt geschrieben waren, von allem Volk mit mancherlei Specereien angefüllt und so endlich den Fluthen übergeben. War es den Blicken der Versammlung entschwunden, so kehrte die Procession zum Tempel zurück, in den sich die Priester und Eingeweihten hineinbegaben. 530 Einer, der Grammateus, verlas aus einem Buche Gebete, sprach Segenswünsche aus für den Kaiser, den Senat, die Ritterschaft, das ganze Volk und namentlich für die Seefahrer, worauf er endlich mit den Worten λαοῖς ἄφεσις (*ite, missa est*) die Versammlung entliefs.

Ein echthellenisches dagegen und, wenn auch nicht glänzendes, doch hochehrwürdiges Fest feierten die Athener den Eumeniden oder, wie sie im Cultus eigentlich genannt wurden, den Semnen, d. h. den ehrwürdigen Göttinnen[1]). Ihr Priesterthum war erblich in dem Geschlechte der Hesychiden, dessen Name schon auf die feierliche Stille und den Ernst deutet, mit welchem der Dienst besorgt wurde. Aus diesem Geschlechte wurde die Priesterin ernannt, die den Namen λήτειρα führte[2]); zur Besorgung der Opfer aber wurden vom Areiopag zehn oder drei Hieropoien bestellt[3]). Es ist zu vermuthen, dafs ihnen nicht blofs Ein Mal im Jahre geopfert worden sei; das eigentliche Hauptfest aber wurde mit einer feierlichen Procession begangen, an der nur Freie, Männer und Frauen, theilnehmen durften[4]). Sklaven waren von aller Betheiligung an diesem Cult ausgeschlossen, so dafs selbst die dazu erforderlichen Opferkuchen nur von erlesenen freien Jünglingen zubereitet werden durften[5]). Die Feiernden, unter Anfüh-

1) Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 170ff.

2) Kallimach. im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 489. Hesych. u. λήτειραι. Vgl. oben S. 433.

3) Schol. zu Demosth. g. Meid. 115. Vgl. oben S. 428.

4) Vgl. im Einzelnen Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 97f.

5) Philo Quod omnis probus liber 20 S. 886B. Die Worte aus Polemon bei dem Schol. zu Soph. a. a. O., wonach die Eupatriden von dem Opfer der Eumeniden ausgeschlossen gewesen sind, dürfen nicht angetastet werden, wie es Hermann *Opusc.* VI 2 p. 118 und nach ihm Preller *Polem. fragm.* p. 91f. gethan haben. Denn der Name Eupatridai bezeichnet dort nicht den Adel im Allgemeinen, sondern im engeren Sinne das Geschlecht, worüber Töpffer a. a. O. S. 175f. und Dittenberger *Syll.*[2] n. 611 zu vergleichen sind. Der Grund für den Ausschlufs des Eupatridengeschlechts vom Cult der Semnen wird in dem Zusammenhange des Geschlechts mit dem Muttermörder Orestes gesucht. Vgl. Hirzel *N. Rhein. Mus.* XLIII S. 633.

rung der Hesychiden, begaben sich zunächst zur Kapelle des Hesychos, des mythischen Stammvaters des Geschlechtes, südwestlich von der Akropolis zwischen dieser und dem Areiopag, und opferten hier einen Widder. Dann ging es zu dem nahen Heiligthum der Göttinnen, dessen Adyton aus einer unterirdischen Vertiefung bestand. Hier wurden weinlose Spenden dargebracht und Opfer, wahrscheinlich schwarze Schafe, geschlachtet, deren Blut in die Tiefe hinabfloſs, während die 531 zerschnittenen Opferstücke verbrannt wurden [1]. In welchem Sinne aber die Eumeniden verehrt und welcherlei Gebete an sie gerichtet wurden, kann uns Aischylos lehren in der Tragödie, welche die Einsetzung ihres Cultes durch die Athena darstellt und wo die Göttin die Segnungen andeutet, die von dem Wohlwollen der Eumeniden zu erwarten seien [2]:

Was alles nur zu schönem Siege Zielendes
sowohl die Erde wie die Meeresfluth bescheert,
und was der Himmel: daſs der Lüfte Wehen stets
das Land mit sonnigmildem Hauche fächeln mag;
daſs wie des Bodens so der Herden reiche Frucht
zu allen Zeiten meinem Volke wohlgedeiht,
und auch der Menschen Samen wohlbehalten bleibt.
Doch gottvergeſsne Frevler tilget schonungslos;
denn gleich dem treuen Gartenpfleger freut es mich,
wenn unverletzt von diesen bleibt der Guten Stamm.

Eine zweite hochheilige Cultstätte der Eumeniden war in der Nähe der Stadt in dem Demos Kolonos, Jedem aus der sophokleischen Tragödie bekannt.

Auſserhalb Attikas verehrte man die Eumeniden und zwar unter diesem Namen, besonders in Sikyon, wo ihnen jährlich an einem bestimmten Tage trächtige Schafe geopfert, weinlose mit Honig gemischte Libationen und Blumenkränze dargebracht wurden [3]. Ferner zu Keryneia in Achaia, wo man versicherte, daſs, wer mit Blutschuld oder sonstiger schwerer Versündigung befleckt ihr Heiligthum betrete, sofort von Wahnsinn erfaſst würde [4]. Und als Μανίαι oder Göttinnen, die den

1) Vgl. O. Müller zu Aischyl. Eum. S. 179 ff.
2) Eumen. 903.
3) Pausan. II 11, 4. Vgl. Odelberg *Sacra Corinthia* u. s. w. p. 121.
4) Pausan. VII 25, 7.

Frevler mit Wahnsinn straften, hatten sie auch bei Megalopolis in Arkadien ein Heiligthum[1]).

Weniger in Athen, für das wir abgesehen von dem wahrscheinlich privaten Heliosopfer bei den Thargelien nur einen bei der Skirophorienprocession betheiligten Heliospriester[2]) und aufserdem in römischer Zeit eine Heliospriesterin[3]) erwähnt finden, als in der Peloponnes und ganz besonders auf der Insel Rhodos war der Cult des Sonnengottes zu Hause[4]). Hier, wo der Heliospriester eponym war, die Münzen das Bild des Gottes trugen und sich der berühmte Helioskolofs befand[5]), feierte man aller fünf Jahre im Sommer dem Helios mit Agonen aller Art das Fest Halieia unter Betheiligung auswärtiger Festgesandtschaften, und zwar im Schaltmonate, d. h. im zweiten Panamos, weshalb das Fest nicht nur die zusätzliche Bezeichnung τὰ μεγάλα, sondern auch Διπανάμια führt[6]). Aufserdem hat man die Feier in den Gemeinjahren im eigentlichen Panamos in kleinem Umfange unter dem Namen τὰ μικρά mit Procession und Opfer begangen.

Eine vielleicht nur in Attika verehrte Gottheit war der Titan Prometheus[7]), dem ein Altar in der Akademie geweiht war und ein jährliches Fest (Προμήθια) mit einem Fackelwettlauf und musischen Aufführungen gefeiert wurde[8]). Der Altar stand im Temenos der 532

1) Pausan. VIII 34, 1. Vgl. Immerwahr *Kulte und Mythen Arkadiens* S. 235.

2) Vgl. oben S. 492.

3) C. I. A. III n. 313. Ein Votivaltar des Gottes C. I. A. III n. 202; vgl. II n. 1585 und Töpffer *Att. Geneal.* S. 120.

4) Vgl. im Allgem. Rapp in Roschers *Lex. d. Myth.* I S. 2024f. — Ein Monatsname Ἡλιών auf einer Inschrift aus Termessos in Pisidien, Lanckorónski *Pamphyl. und Pisid.* I S. 199 n. 34.

5) Vgl. auch Graef *Strena Helbigiana* S. 99ff.

6) Dittenberger *de sacris Rhodiorum* I p. Vf. II p. IXf. (*Ind. schol. aest. Hal.* 1886. 1887). *Syll.*[2] zu n. 609 und n. 679. Mommsen *Jahresb. f. Alterthumsw.* LX S. 419. Hiller v. Gaertringen *Hermes* XXIX S. 16ff. Vergleichsweise kann wohl auf den Ausdruck Βο(υ)κόπια Θεοδαίσια (I. G. Ins. I n. 791 und n. 804) hingewiesen werden, der das Fest B. dem Monat Θ. zuweist.

7) Soph. Oid. Kol. 56. Eur. Phoin. 1122. — Von Pausanias X 4, 4 wird ein kleines Gebäude zu Panopeus in Phokis erwähnt, in dem sich eine Statue aus pentelischem Marmor befand, die Einige für Prometheus, Andere für Asklepios erklärten. Es ist klar, dafs hier ein Cult des Prometheus nicht stattfand. Ebensowenig kann von einem Culte des sogenannten kabiraiischen Prometheus, von welchem Pausanias in Theben hörte, IX 25, 6, und von einem Cult des Prometheus in Arkadien, von dem ein Scholiast zu Hesiod Theog. 614 spricht, die Rede sein. Vgl. Schömann zu Aischyl. Prom. S. 91.

8) Ueber die vermuthliche Festzeit vgl. Lipsius *N. Jahrb. f. Philol.* CXVII S. 301 A. 3.

Athena, und ebendort sah man am Eingange einen Sockel, auf welchem Prometheus und Hephaistos neben einander abgebildet waren, jener in Gestalt eines älteren Mannes, mit einem Scepter in der Hand, dieser als ein Jüngerer, und daneben ein beiden gemeinschaftlicher Altar[1]). Diese Verbindung wie das Local zeigen deutlich, dafs der Cult dem Geber des kunstbegabten Feuers und dem Thonbildner gegolten habe; auf den Feuerbringer bezog sich auch der Fackellauf. Es ist sehr zu bedauern, dafs wir nicht ermitteln können, wie alt etwa dieser Cult des Prometheus in Attika gewesen sei; soviel aber ist wohl gewifs, dafs die poetische Fabel von der Empörung des Titanen gegen den höchsten Gott, von seiner harten Strafe und seiner endlich doch von Zeus ihm zugestandenen Erlösung der Volksreligion und dem Cultus fremd war[2]).

Von anderen in theogonischen Systemen zur Classe der Titanen gezählten Göttern werden aufser dem Kronos und der Rhea[3]) noch folgende zwei als Cultgottheiten erwähnt: Mnemosyne, die Mutter der Musen, zu Athen, zu Eleutherai und vielleicht zu Tegea[4]), und Themis zu Athen, zu Delphi und im Didymaion bei Milet, zu Theben, zu Tanagra, zu Olympia, zu Epidauros und zu Trozen, wo Themides in der Mehrzahl genannt werden[5]); aufserdem läfst sich der Themiscult auch für Thessalien wegen der Häufigkeit des Monatsnamens Themistios[6]) in den dortigen Kalendern voraussetzen. Beide Gottheiten sind Personificationen sittlicher Begriffe und also offenbar jüngeren Ursprungs als die Naturgötter, wenn auch die theogonischen Systeme ihnen ihren Platz unter den älteren Göttern angewiesen haben. Aber der Cult hat eben mit den theogonischen Systemen nichts zu thun.

1) Apollodor bei dem Schol. zu Soph. Oid. Kol. 56.

2) Eher läfst sich vermuthen, dafs der Mythus von der Mitwirkung des Prometheus bei der Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus dem attischen Cult nicht fremd gewesen sei.

3) In Athen hatten beide einen gemeinschaftlichen Tempel im Peribolos des von Hadrian vollendeten Tempels des olympischen Zeus, Pausan. I 18, 7. Von der Verehrung der Rhea an den Kronien s. oben S. 554 A. 3.

4) Polemon bei dem Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100. Hesiod Theog. 54. Paus. I 2, 5. VIII 47, 3.

5) Pausan. I 22, 1. Müller *Dor.*[2] I S. 341 A. 1. Paus. IX 25, 4. 22, 1. V 14, 10. II 27, 5. 31, 5. — Wegen der Phoibe, deren Cult zu Delphi vermuthet worden ist, vgl. Hermann *Opusc.* VI 2 p. 19. — Der Titan, den Pausanias II 11, 5 als Eponymos von Titane bei Sikyon nennt, gehört vielleicht in die Gruppe von Daemonen dieses Namens, von denen man besonders in der Peloponnes erzählte; vgl. v. Wilamowitz *Herakles* I[1] S. 81 A. 43.

6) Vgl. Bischoff *N. Jahrb. f. Philol.* CXLV S. 479ff.

Die Athener verehrten auch ein Paar Götter unter dem Namen 533 Anakes (Anaktes), denen ein Heiligthum am Nordabhange der Burg geweiht war und ein Fest, Anakia, mit Agonen, namentlich mit Wettrennen, gefeiert wurde[1]). Man erklärte sie für dieselben, die sonst gewöhnlich Dioskuren heifsen[2]). Diesen wurde im Prytaneion, ungewifs wann, ein Opfer vorgesetzt, das ἄριστον oder Frühmahl hiefs und aus Käse, Gerstenbrod, Oliven und Lauch bestand[3]). Auch in dem Demos Kephale hatten sie ihren Cult und wurden hier als grofse Götter angerufen[4]). Ein Fest der Dioskuren in Lakonien wird in der Geschichte der messenischen Kriege erwähnt[5]); in Sparta theilten sie den Beinamen Ἀμβούλιοι mit dem Zeus und der Athene[6]), und zu Therapne hatten sie einen Tempel in dem sogenannten Phoibaion[7]). Ebenso war ihnen bei Asine in Argolis ein Heiligthum geweiht[8]), und in Lokris zu Amphissa, wo sie Ἄνακτες παῖδες hiefsen, man aber ungewifs darüber war, ob dieser Name wirklich die Dioskuren oder nicht vielmehr Kureten oder Kabeiren bezeichne, feierte man ihnen ein mystisches Fest[9]). Auch noch anderwärts ist der vielfach mit Theoxenien verbundene Cult der Dioskuren bezeugt[10]). Aus Allem, was wir von den Dioskuren hören, ist deutlich zu erkennen, dafs ihre ursprüngliche Bedeutung dem Bewufstsein entschwunden war. Sie waren wohl Götter aus vorhellenischer Zeit, deren vorgefundenen Cult die Späteren beibehielten und die sie im Allgemeinen als hülfreiche Götter theils im Kriege, wie z. B. die Spartaner, theils namentlich zur See verehrten, ohne sich über ihre ursprüngliche Bedeutung bestimmte

---

1) Harpokr. und Hesych. u. d. W. Bekker *Anecd.* p. 212, 12 u. A. Die Hippodromie an den Anakien erwähnt Lysias fragm. 222 Sppe. — Form Ἀνάκια C. I. A. II n. 570. — Svoronos *Journ. d'archéol. numismatique* II p. 66 setzt die A. vermuthungsweise in den Thargelion.

2) Ein Altar der σωτήροιν Ἀνάκοιν τε Διοσκούροιν C. I. A. III n. 195.

3) Athenai. IV 14 S. 137 E. Dazu R. Schöll *Hermes* VI S. 17 f.

4) Pausan. I 31, 1.

5) Ders. IV 27, 2.

6) Ders. III 13, 6.

7) Ders. III 20, 2. Vgl. Wide *Lakon. Kulte* S. 304 ff. und 276. J. M. Paton *de cultu Dioscurorum* (Bonn 1894).

8) Pausan. II 36, 6.

9) Ders. X 38, 7.

10) Vgl. Deneken *de Theoxeniis* p. 4 ff. Furtwängler in Roschers *Lex. d. Myth.* I S. 1166; seitdem haben wir noch Dioskuria in Delphi und Rhodos und ein Dioskurenheiligthum in Pergamon kennen gelernt. Dittenberger *Syll.*² n. 438 und 679. *Pergam. Inschr.* n. 245ᶜ Z. 31. n. 321.

Rechenschaft zu geben. Nicht anders war es mit ihrer Schwester Helena[1]), die in der Dichtersage aus einer Mondgöttin zur Heroine 534 umgewandelt worden ist. In Athen wurde ihr an den Anakien gemeinschaftlich mit den Dioskuren eine Trittya geopfert[2]). In Lakonien hatte sie eigene Heiligthümer und ein Fest Helenia[3]). Auch Linos war ein durch die poetische Mythologie zum Heros umgewandelter Naturgott der alten Volksreligion, dem zu Argos ein Fest gefeiert wurde, an dem man seinen Tod betrauerte. Sein Tod bedeutet, wie der des Hyakinthos in Lakonien, das Hinwelken der Vegetation in der Gluth der Sommerhitze. Das Fest hiefs Arnis, vielleicht wegen der Lämmer, die geopfert wurden[4]), woher auch der Monat Arneios seinen Namen hatte. Auch Kynophontis wurde es genannt, weil man die frei und herrenlos herumlaufenden Hunde todtschlug[5]). Es ist klar, dafs es in die Hundstagszeit fiel. Um dieselbe Zeit, beim Aufgange des Hundssterns, wurde auf der Insel Keos dem Sirius und zugleich dem Zeus Ikmaios von den Priestern geopfert und um Milderung der Hitze und um erquickenden Regen gebetet[6]).

Unter den Wesen halbheroischen, halbgöttlichen Charakters, denen in Attika ein Cult gewidmet war und Feste gefeiert wurden, ist vor allen Herakles zu nennen[7]). Er hatte in der nächsten Nähe der Stadt vor dem diomeischen Thore sein Heiligthum, das sogenannte Kynosarges[8]), aufser diesem noch andere in vielen Demen[9]), besonders aber in Marathon, wo ihm zuerst göttliche Ehren erwiesen worden sein sollten und wo ihm auch aller fünf Jahre ein Fest mit Agonen gefeiert ward, bei denen der Siegespreis in einer silbernen Schale be-

1) Vgl. Decker *Die griech. Helena im Mythos und Epos* (Magdeb. 1894).

2) Eustath. z. Od. I 399 S. 1425, 62.

3) Pausan. III 15, 3. Hesych. u. d. W. Wide *Lak. Kulte* S. 340 ff.

4) Also gleichbedeutend mit Karneios, wenn auch nicht ohne weiteres gleichzeitig. Vgl. oben S. 474. Sauppe *Mysterieninschr. v. Andania* S. 261 = *Ausgew. Schr.* S. 296 f. und Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 380.

5) Vgl. Konon narrat. 19 und Athenai. III 56 S. 99.

6) Apollon. Rhod. Argon. II 522 ff. Auch eine Festprocession bewaffneter Männer scheint nach dem Schol. zu 526 dabei stattgefunden zu haben. Der Schreibfehler Κα'οις für Κείοις, wie Schol. zu 522 Κῷ für Κέῳ, wird Niemand irre machen.

7) Vgl. Dettmer *de Hercule Attico* (Bonn 1869) und Mommsen *Feste* S. 159 ff.

8) Vgl. Lolling *Hell. Landesk.* S. 307 A. 4. — Als Kalenderzeit für die kynosargischen Herakleien vermuthet Mommsen *Feste* S. 160 den Metageitnion, wobei er sich zugleich auf die Darstellungen des att. Festkalenders des Hagios Eleutherios stützen kann. Vgl. Svoronos *Journ. d'archéologie numismatique* II p. 63 ff.

9) Harpokr. u. Ἡράκλεια. Vgl. A. Schaefer Demosth. II² S. 293 f.

stand[1]). Nicht weniger verbreitet war sein Cult in den anderen griechischen Ländern. Von seinem Feste in Sikyon hören wir, daſs es zwei Tage währte, von denen der zweite speciell Herakleia genannt wurde. Mit den ihm geschlachteten Opfern wurde zum Theil wie mit Heroenopfern, zum Theil wie mit Götteropfern verfahren; die Opfer- 535 thiere waren Lämmer[2]). In Theben wurde mit ihm sein Genosse Iolaos verehrt, bei dem die Thebaner auch zu schwören pflegten[3]). Auf der Insel Syros und in Delphi werden Ἡράκλεια, hier mit Theaterbenutzung, dort mit einer Pompe erwähnt[4]), wir finden das Fest in Rhodos[5]), Kos, Iasos[6]) und Teos[7]) und den Monat Herakleios auſser in Delphi in Halikarnaſs und Kios[8]): kurz, Spuren des Heraklescultes treten uns vielfältig entgegen, und wir dürfen annehmen, daſs es keine Landschaft und keine gröſsere Stadt in Griechenland gegeben habe, die nicht ein Heiligthum und einen Cult des Herakles gehabt hätte. Auch die vielen nach ihm benannten Städte, im eigentlichen Hellas freilich nur Herakleia in Akarnanien und am Oita, desto mehr aber unter den Colonien[9]), bezeugen die groſse Verbreitung seines Dienstes, wie andererseits die Beinamen, unter denen er verehrt wurde, und mehr noch die Menge der Mythen, die über ihn erzählt wurden, die Vielseitigkeit seines Wesens erkennen lassen. Er erscheint als ein Sohn des Himmelsgottes Zeus, ist befreundet mit Athene und berührt sich vielfach mit Apollon, mit Hermes und mit Dionysos. Doch steht er an gewissen Orten auch in enger Beziehung zur Heroensage, und Herodot bemerkt ausdrücklich, daſs die Griechen ihn theils als Gott gleich den Olympiern verehrten, theils ihm Todtenopfer wie einem Heroen brächten[10]), wie wir es oben an dem Beispiele der Sikyonier gesehen haben.

1) Aristot. St. d. Ath. 54, 7. Pausan. I 15, 3 f. Schol. Pind. Ol. 13, 148.

2) Pausan. II 10, 1. Der Name des ersten Festtags ist ausgefallen; was als solcher in den Handschriften steht, Onomata, ist als Dittographie von Kayser und Schubart erkannt.

3) Aristoph. Ach. 867.

4) C. I. G. n. 2347c Z. 49. Dittenberger *Syll.*² n. 438 Z. 176; das delphische Fest gehörte in den gleichnamigen dem ath. Thargelion entsprechenden Monat. Vgl. Mommsen *Delphika* S. 313 ff.

5) Dittenberger *Syll.*² n. 679.

6) Paton-Hicks *Inscr. of Cos* n. 367 Z. 47 und n. 104 Z. 19.

7) I. G. Ant. n. 497 Z. 33.

8) Bischoff *Leipz. Stud.* VII S. 408 und Radet *Bull. d. corr. hell.* XV p. 481 ff. — Ein Agon dem Herakles zu Ehren in Eretria Dittenberger *Syll.*². n. 935.

9) Stephanos von Byzanz zählt dreiundzwanzig Städte des Namens auf; es lassen sich aber noch mehr zusammenbringen.

10) Herodot II 44. Vgl. oben S. 253.

Uebrigens hatte sich die Auffassung des Herakles als eines Heroen 536 zuerst besonders in Theben und bei den opuntischen Lokrern, die als eines Gottes aber, wie schon erwähnt, in Attika geltend gemacht[1]).

Man sagte, viele der in Attika dem Herakles geweihten Heiligthümer hätten früher dem Theseus gehört und seien von diesem auf den Herakles übertragen worden, so dafs ihm selbst nur vier verblieben wären[2]). Die Sage ist möglicherweise nicht ohne einen geschichtlichen Grund, und das Zurücktreten des Theseus gegen den Herakles dürfte sich wohl mit dem oben[3]) bemerkten des Poseidon gegen den Apollon vergleichen und aus einem ähnlichen Grunde erklären lassen, nämlich so, dafs der Theil der Bevölkerung von Attika, welcher dem Cult des Apollon und des Herakles ergeben war, ein Uebergewicht über den andern, welchem Poseidon und Theseus angehören, gewonnen habe. Indessen mufs zugleich bedacht werden, dafs der Glaube an das Zurücktreten des Theseus hinter Herakles gewifs auch durch das Streben, die Bevorzugung des dorischen Heraklesdienstes vor dem ionischen Theseusdienst in Athen zu erklären, gefördert worden ist. Jedenfalls gelangte der Cult des Theseus erst nach den Perserkriegen zu höherer Bedeutung, zur Zeit der sich kräftiger entwickelnden Demokratie, als deren Freund man ihn zu betrachten gewohnt war[4]). Damals befahl das Orakel, seine Gebeine von der Insel Skyros, wo er als Vertriebener aus Attika gestorben und begraben war, nach Athen zu schaffen[5]); es wurde ihm ein Tempel erbaut[6]), welcher als Asyl namentlich für Sklaven diente, und ebenso wurde sein Fest, wenn nicht jetzt zuerst eingesetzt, doch 537 wenigstens stattlicher mit mannichfachen Agonen, mit Schmausereien und Fackelwettrennen begangen[7]). Es fiel auf den 8. des Monates Pyanopsion,

1) Diodor IV 39. — Vgl. aber im Allg. v. Wilamowitz *Herakles* I[2] S. 258ff.

2) Philoch. bei Plut. Thes. 35. Eine Anspielung auf die Sage auch bei Eurip. Ras. Her. 1328; vgl. dazu v. Wilamowitz a. a. O.

3) S. oben S. 535.

4) Vgl. Pausan. I 3, 3. Preller-Plew *Gr. Myth.* II S. 298.

5) Plut. Thes. 36. Kim. 8. Die Ueberführung fällt in die Zeit zwischen die Archonten Phaidon (476/5) und Apsephion (469/8). Vgl. Busolt *Griech. Gesch.* III 1 S. 106.

6) Die Annahme, dafs der Theseustempel erst damals gegründet worden sei, kann man auch dann gelten lassen, wenn die Entwaffnung des Volkes durch Peisistratos nach Aristoteles (St. d. A. 15, 4) im Theseion und nicht nach Polyainos (I 21, 2) im Anakeion vor sich gegangen ist. Jedenfalls bestätigt die Darstellung des Aristoteles die Angaben des Pausanias (I 17, 2) und des Plutarch (Thes. 36) über die Lage des Theseions und des Theseusgrabes in der Nähe des Gymnasions, also am Burgabhange, aufs beste. S. Wachsmuth *N. Rhein. Mus.* XLVI S. 327f.

7) Vgl. C. I. A. II n. 444ff. 741. Gellius N. A. XV 20, 3. Aristoph. Plut. 628. S.

wie überhaupt die achten Tage jedes Monates dem Theseus ebenso wie seinem göttlichen Vater, dem Poseidon, geheiligt waren; aus welchem Grunde aber das Fest gerade in den Pyanopsion verlegt worden sei, wo es mit dem apollinischen Pyanopsienfeste zusammentraf, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen[1]).

Am Tage vor dem Theseusfeste wurde ein Todtenopfer dem Konnidas dargebracht, den man einen Trozenier und Jugendlehrer des Theseus nannte[2]). Ferner befand sich in der Nähe des Theseustempels das sogenannte Horkomosion, der Platz, wo einst mit den Amazonen, als sie zur Zeit des Theseus in Attika eingefallen waren, Friede geschlossen worden sein sollte. Hier wurde, ebenfalls vor dem Theseusfeste, den Amazonen geopfert[3]). Auch hiefs ein Ort in der Stadt Amazoneion, wo sie einst, wie man erzählt[4]), ihr Lager hatten und ein Heiligthum stifteten. In Verbindung mit der Theseusfabel stehen ferner die Leichenspiele, welche im Kerameikos dem Androgeos oder Eurygyes, dem in Athen erschlagenen Sohne des kretischen Minos, gefeiert worden sein sollen[5]); und diese sind schwerlich zu trennen von den feierlichen Veranstaltungen zu Ehren der im Kriege Gefallenen, die als sogenannte Ἐπιτάφια mit den Theseien in zeitlicher, wenn auch nicht unmittelbarer Folge erscheinen[6]). Es wird unten von ihnen noch die Rede sein.

Von anderen Heroenfesten müssen wir uns mit der allgemeinen Angabe begnügen, dafs es ihrer viele, wie in Attika, so überall in jeder griechischen Landschaft gegeben habe, manche gering und unbedeutend, nur in einem beschränkten Kreise gefeiert, andere als allgemeine Volksfeste von Staatswegen begangen und an reicher Ausstattung nicht 538

oben S. 172 und Sauppe *Götting. Nachr.* 1864 S. 213 = *Ausgew. Schriften* S. 381 f. Bezeugt ist für die Theseien auch eine λαμπὰς τῶν [ἱππ]έων.

1) Nach den Alten geschah es, weil an diesem Tage Theseus von der Fahrt nach Kreta zurückgekehrt war, Plutarch a. a. O. Einen tieferen Zusammenhang zwischen dem Theseusfeste und der den Verstorbenen geweihten herbstlichen Erntezeit findet neuerdings Pfuhl *de Atheniensium pompis sacris* p. 54, und es gelingt ihm auf diese Weise die Theseien auch mit den Pyanopsia, Oschophoria und Epitaphia in innere Beziehung zu bringen.

2) Plutarch Thes. 4. Vgl. Töpffer *Att. Genealogie* S. 172 und 310.

3) Plutarch a. a. O. 27.

4) Harpokr. u. d. W.

5) Hesych. u. ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών. — Eine Andeutung von der Verehrung des Androgeos auf Kreta Plut. Thes. 16. Vgl. Hoeck *Kreta* II S. 78 f. Pfuhl *de pompis* p. 55 stellt in Abrede, dafs dem Androgeos bei den Epitaphien auch nur geopfert worden sei.

6) Vgl. Mommsen *Feste* S. 298 ff. Anders Dittenberger *Syll.*[2] n. 521 A. 10.

hinter den Festen der gröfsten Götter zurückstehend. Wir haben schon früher der Landesheroen (ἥρωες ἐγχώριοι) gedacht, die als besondere Schutzpatrone dieses oder jenes Landes verehrt wurden[1]); diese waren es denn auch vorzugsweise, deren Feste man mit besonderem Glanze zu feiern sich beeiferte. Die Feste des Aiakos (Aiakeia) auf Aigina waren mit gymnischen Agonen verbunden, zu denen sich Kämpfer auch aus der Ferne einfanden, und die hier gewonnenen Siege werden neben den olympischen und nemeischen von Pindar als ruhmvoll gepriesen[2]). Agone schmückten ferner die Feste des lokrischen Aias, des Sohnes des Oïleus, zu Opus[3]), namentlich aber auch die des gleichnamigen Telamoniers auf Salamis und in Athen, wo wir aufser der Opferhandlung und einem Festzuge einen Dauerlauf, einen Fackelwettlauf und eine Ruderregatta der Epheben ausdrücklich erwähnt finden[4]). Eine reiche Auswahl von Agonen bieten ebenso die Amphiaraien zu Oropos, deren Ausstattung offenbar der Wichtigkeit des Cultus entsprochen hat, die uns schon in der Eigenschaft des Amphiaraospriesters als Eponymos entgegentritt[5]). Das Fest wurde von den Athenern, denen der Besitz der Stadt Oropos i. J.338 v. Chr. wieder zugefallen war, auf Grund eines Beschlusses vom J. 332/1[6]) seit 329/8[7]) penteterisch gefeiert und gewann in römischer Zeit, als Sulla dem Amphiaraosheiligthume (Ἀμφιάρειον) alle Einkünfte der Stadt zugewiesen hatte, noch einmal Bedeutung[8]). Aufserdem hatten auch die Iolaeien zu Theben, die auch Herakleia hiefsen, vielleicht weil sie dem Herakles und seinem Genossen gemeinschaftlich waren, die Alkathoien und Diokleien zu Megara, die Odysseia auf Ithaka, die Protesilaia in Thessalien, die Tlepolemia auf Rhodos[9])

1) Vgl. oben S. 162.

2) Pind. Ol. 7, 156. Nem. 5, 78 mit den Scholien.

3) Schol. Pind. Ol. 9, 166.

4) C. I. A. II n. 467—71. Vgl. Mommsen *Feste* S. 462ff. und Pfuhl *de Athen. pompis sacris* p. 99f. Aufser Aias erhält auch Asklepios ein Opfer.

5) I. Gr. sept. I z. B. n. 251—56.

6) I. Gr. sept. I n. 4253.

7) I. Gr. sept. I n. 4254 ἐπὶ Κηφισοφῶντος ἄρχοντος. Denselben Archon nennt Aristoteles St. d. A. 54, 7 bei der Aufzählung der penteterischen Feste; trotzdem darf man dort den Namen Amphiaraia nicht einsetzen, wie versucht worden ist. Vgl. Keil *Hermes* XXX S. 473ff. Wahrscheinlich ist von den Hephaistien die Rede. S. oben S. 544. — Die Amphiaraien fielen in den Anfang der Olympiade, nach einer Combination von Keil in die Zeit zwischen den 9. Metageitnion und 16. Pyanopsion.

8) I. Gr. sept. I n. 413. Siegerlisten ebd. n. 416ff.

9) *Inschr. von Magnesia a. M.* n. 36 Z. 16. Dittenberger *Syll.*[2] n. 679 und sonst Hermann *Gottesd. Alterth.* Index.

und ebensowohl noch manche andere Feste Agone aufzuweisen; doch ist eine vollständige Aufzählung weder möglich noch nöthig. Dafs übrigens auch in der geschichtlichen Zeit Einzelne aus diesem oder jenem Grunde nach ihrem Tode für Heroen erklärt und mit heroischen Ehren bedacht wurden, haben wir ebenfalls schon oben bemerkt; und manchem dieser Heroen wurden denn auch stattliche Feste mit Agonen gefeiert, wie dem Leonidas in Sparta[1]), dem Brasidas in Amphipolis, dem Aratos in Sikyon[2]). Ja die Schmeichelei gegen Könige und Feldherren ging soweit, dafs man ihnen zu Ehren schon bei Lebzeiten Feste einsetzte[3]), wie dem Lysander in den kleinasiatischen Städten — die Samier verwandelten sogar das Herafest in ein Lysanderfest[4]), — dem Antigonos und besonders seinem Sohne Demetrios in Athen und in Sikyon, dem Antigonos Doson ebenfalls in Sikyon und in andern achaiischen Städten, dem Ptolemaios Soter zu Rhodos, dem Lysimachos z. B. auf Samothrake, um nicht von den römischen Statthaltern und später von den Kaisern zu reden, die ja ebenso mit Tempeln und Festen geehrt wurden[5]). Wenn auch angenommen werden mag, dafs mitunter die Feste, die man einzelnen Menschen zu Ehren bei deren Lebzeiten feierte und die man nach ihnen benannte, eigentlich mehr den Göttern gegolten haben, um sie für die Gefeierten anzurufen oder um ihnen für die durch die Gefeierten erwiesenen Wohlthaten zu danken, in welchem Sinn ja auch heutzutage Feste zu Ehren der Landesherren begangen werden, so ergiebt sich doch als Regel, dafs wirklich die Gefeierten selbst als Wesen höherer Art, als menschgewordene und zur Erde herabgestiegene Götter geehrt werden sollten[6]),

539

1) Wide *Lak. Kulte* S. 358. 369.

2) Rohde *Psyche*² II S. 354f. Odelberg *Sacra Corinthia Sicyonia Phliasia* p. 194f.

3) Vgl. Herbrecht *de sacerdotii ap. Graecos emptione venditione* p. 39f. Beurlier *de divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius* (Paris 1890).

4) Vgl. Usener *Göttern*. S. 361.

5) Antigoneia, Demetrieia und Ptolemaia finden sich auch auf Delos, Antigoneia aufserdem und zwar mit einer πομπή in Histiaia auf Euboia, Ptolemaia noch in Athen (C. I. A. II n. 467 Z. 49 und 100. IV 2 n. 417^b Z. 14. I. Gr. sept. I n. 2411). Erwähnt seien ferner die Seleukeia, die nach der Gemahlin des Seleukos benannten Stratonikeia (z. B. auf Delos) und die seinem Bruder geltenden Philetaireia; ebenso noch die Eumeneia in Pergamon und die auf die Beinamen der Ptolemaier hinweisenden Philadelphia und Euergesia. Vgl. *Bull. d. corr. hell.* VI p. 143f. X p. 102ff. XIV p. 492ff., im Allgem. Stengel *die griech. Kultusalterth.*² S. 124f. und neuerdings auch Strack *N. Rhein. Mus.* LV S. 163 A. 5.

6) Daher auch Benennungen wie νέος Διόνυσος, νέα Δημήτηρ und ähnliche. S. z. B. Index zu C. I. G. u. Ἀφροδίτη, Ἄρης, Δημήτηρ (Δηώ), Διόνυσος, Διόσκουροι, Ἥρα, Ἶσις und zu I. G. Sic. u. Δηώ, Διόνυσος, Ἑρμῆς und vgl. Athenai. VI 62 S. 253. VII 35 S. 290. Naeke zu Valer. Cato p. 87. Keil *Specim. onomatol. gr.* p. 10 und *Analect. epigr. et onomat.* p. 39ff.

eine Form der Schmeichelei, die freilich bei der Beschaffenheit des heidnischen Gottesbegriffs nahe genug lag, mit der es aber doch denen selbst, die sie übten, schwerlich jemals rechter Ernst war.

Von mehreren der im vorstehenden Kapitel behandelten Feste haben wir schon entweder als gewiſs oder als wahrscheinlich angemerkt, daſs sie nur Feste einzelner Volksabtheilungen, Corporationen oder Berufsclassen waren und also nicht zu den eigentlichen Staatsfesten d. h. nach der oben aufgestellten Definition nicht zu denen gehörten, welche von Staatswegen und mit Aussetzung anderweitiger öffentlicher Geschäfte gefeiert wurden. Selbst die ländlichen Dionysien waren keine Staatsfeste in diesem Sinne, sondern nur Feste der einzelnen Demen, von denen auch wohl nicht alle sie feierten und die sie feierten, sie nicht alle gleichzeitig feiern mochten. Zu einem und dem anderen solcher Localfeste fanden sich wegen der damit verbundenen Festspiele auch Zuschauer aus dem übrigen Lande ein, wie z. B. zu den Dionysien im Peiraieus, den Herakleien zu Marathon; an einigen betheiligte sich auch der Staat 540 durch Theorien und Opfer, wie an dem penteterischen Artemisfeste zu Brauron, den Amarysien zu Athmonon und dem Poseidonfeste zu Sunion; daſs aber deswegen auch in der Hauptstadt Feiertage gewesen und die öffentlichen Geschäfte ausgesetzt worden seien, ist nicht anzunehmen. Wenn von den Chalkeien gesagt wird, daſs sie aus einem früheren Staatsfeste zu einem Feste der Handwerker geworden, so heiſst das wohl, daſs sich der Staat im Ganzen nicht weiter dabei betheiligt habe, als etwa nur durch ein Opfer, welches im Namen und auf Kosten des Staates den Göttern, denen das Fest galt, der Athena und dem Hephaistos, dargebracht wurde. Die in den Schulen gefeierten Museien und Hermaien waren gewiſs nur Feste der Lehrer und Schüler[1]), und wenn die Thalysien, Epikleidien und Haloen auch in der Stadt gefeiert wurden, so geschah dies wohl nur von den Landbesitzern, und die Hauptfeier war immer auf dem Lande, wie dies für die Thalysien auf Kos aus den Worten des Dichters hervorgeht[2]). Dergleichen particuläre Feste gab es natürlich überall in allen griechischen Ländern, obgleich unsere Quellen nur über die attischen genauere Kunde geben. Von Attika aber können wir namentlich dies mit Gewiſsheit sagen, daſs hier jeder

1) Vgl. oben S. 552.

2) Theokr. Id. 7, 2f. und 31ff. Vgl. Menand. de enc. in Walz *Rhet. gr.* IX p. 251 τῇ Δήμητρι καὶ τῷ Διονύσῳ οἱ γεωργοὶ τὰ θαλύσια.

Demos ohne Ausnahme auch seine eigenen Feste hatte, die, wenn sie auch zum Theil stattlich genug gefeiert und zahlreich besucht wurden, immer doch nur Localfeste der Demen waren[1]). Aufser den schon erwähnten dieser Art haben wir noch eine Notiz von Aphrodisien, Anakien, Apollonien und Pandien, die als Localfeste des Demos Plotheia gefeiert zu sein scheinen[2]). Von demselben Demos wissen wir ferner, dafs er in einem gewissen Cultverbande mit dem Demos Semachidai und einem anderen unbekannten stand, und können also nicht zweifeln, dafs auch ein oder das andere Fest von diesen dreien gemeinschaftlich gefeiert wurde. Ein gemeinsames Heiligthum des Herakles besafsen die vier Demen Phaleron, Peiraieus, Thymaitadai und Xypete[3]); sicherlich gab es also auch ein eigenes ihnen gemeinsames Fest des Herakles. In Pha- 541 leron wurde auch ein Fest Kybernesia gefeiert, zu Ehren der Heroen Nausithoos und Phaiax, von denen man sagte, dafs sie dem Theseus als Steuermänner gedient hätten[4]). Der Demos Hekale feierte mit einigen benachbarten Demen die Hekalesien zu Ehren der alten Heroine, von der er seinen Namen herleitete und von der die Legende berichtete, dafs sie den Theseus, als er den marathonischen Stier bekämpfte, gastlich aufgenommen und bewirthet habe[5]). Und Feste der eponymen Heroen[6]) müssen wir in jedem Demos voraussetzen. Dasselbe gilt aber auch von den Eponymen der zehn Phylen, die, wie sie ihre Priester[7]), Heiligthümer und Temenen, so ohne Zweifel auch ihre Festtage hatten. Ja auch die vier alten ionischen Phylen hörten, obgleich sie ihre politische Bedeutung seit Kleisthenes verloren hatten, doch darum nicht auf ihre alten gemeinsamen Culte zu üben, was schon aus der Erwähnung des Zeus Geleon[8]), d. h. des von der Phyle der Geleonten verehrten Zeus, auf einer Inschrift aus der Zeit Hadrians hervorgeht.

---

1) Also nicht ἑορταὶ δημοτελεῖς (Thuk. II 15, 3), sondern δημοτικαί, wie ἱερὰ δημοτικά, die Opfer zu denen ein Demos, δημοτελῆ die, zu denen das gesammte Volk oder der Staat die Kosten hergiebt. Vgl. Harpokr. und Hesych. u. d. W. Bekker *Anecd.* p. 240. Böckh *Staatsh.* I² S. 298. Hermann *G. A.* 8, 14.

2) C. I. A. II n. 570.

3) Vgl. Böckh zu der eben angef. Inschr. C. I. G. I p. 122. — Einen Heraklespriester des Demos Halimus lernen wir aus Demosth. g. Eubul. 46 kennen. Zum Heraklescult in dem Demos Melite s. Meursius *Graecia feriata* u. Ἡράκλεια.

4) Plutarch Thes. 17. Vgl. Mommsen *Feste* S. 290. Nach Pfuhl a. a. O. p. 51 war der Tag des Festes der 7. Pyanopsion.

5) Plutarch a. a. O. 14. S. Drexler in Roschers *Lex. d. Myth.* u. Hekale.

6) Vgl. Bd. I S. 389.

7) C. I. A. II n. 1179.

8) C. I. A. III n. 2.

Von den Culten und Festen der Phratrien und Geschlechter werden wir später reden; vorher ist es zweckmäfsig, einer anderen Classe von Cultvereinen zu gedenken, die nicht, wie diese aus althergebrachten und zum Staatsorganismus gehörigen, sondern aus jüngeren freigebildeten und durch Privatvereinigung entstandenen Genossenschaften bestanden.

18. Cultgenossenschaften.

Im Allgemeinen dürfen wir annehmen, dafs es wenig oder gar keine von Privaten zu diesem oder jenem Zweck geschlossene Vereine in Griechenland gegeben habe, die sich nicht zu irgend einem der Götter oder Heroen in nähere Beziehung gesetzt und ihm zu bestimmten Zeiten einen gemeinsamen Cultus erwiesen hätten. Es gab Vereine ausschliefslich gottesdienstlicher Art, die aus religiösen Motiven zur Verehrung einer von ihnen besonders hoch gehaltenen Gottheit zusammen-542 traten[1]); es gab andere, die irgend ein gemeinsames Geschäft oder Gewerbe trieben, wofür sie sich unter den Schutz dieses oder jenes Gottes stellten, andere, welche sich zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und Aushülfe in Nothfällen verbunden hatten, noch andere endlich, deren Absicht wesentlich nur dahin ging, sich gemeinschaftlich zu unterhalten und zu belustigen. Dafs auch Vereine dieser letzten Art sich mitunter einen himmlischen Schutzpatron zu erwählen pflegten und ihm eine Art von Cult erwiesen, bei dem freilich viel mehr vom Vergnügen als von Religion die Rede war, davon kann uns als Beispiel die lustige Genossenschaft dienen, die ihre Zusammenkünfte in dem diomeischen Heiligthum des Herakles hielt. Sie bestand aus einer geschlossenen Zahl von sechzig Mitgliedern, Liebhabern des Weins und der Tafelfreuden, weshalb sie wohl auch gerade den Herakles, den die Sage ebenfalls als einen grofsen Liebhaber solcher Genüsse darstellte, zu ihrem Schutzpatron erwählt hatten, und die lustigen Streiche, die Schwänke und Witze, die sie angaben, waren so berühmt, dafs der König Philipp von Makedonien, der an dergleichen viel Gefallen fand, sich eine Sammlung davon aufschreiben liefs, die er mit einem Talent

1) Dies sind die Thiasoten oder Thiasiten im eigentlichen Sinne, von θίασος, welcher Name eine Vereinigung zu gemeinschaftlicher gottesdienstlicher Feier bedeutet, wie denn in Athen die engeren Cultverbände innerhalb der Phratrien so hiefsen (Bd. I S. 385); es ist aber leicht begreiflich, dafs auch Vereine von Geschäfts- und Handelsgesellschaften, insofern sie zugleich Cultvereine waren, so heifsen konnten.

honorirte[1]). Von einer andern, aber roheren und gemeineren Gesellschaft, die sich den Ithyphallos, einen unsauberen dionysischen Dämon, zum Patron erwählt hatte, und ihre Mitglieder durch eine scurrile Einweihungsceremonie in dessen Dienst aufnahm, haben wir durch Demosthenes Kunde, der ihren Genossen die zügelloseste Frechheit und Sittenlosigkeit vorwirft[2]). Daſs es aber auch an achtungswürdigen Vereinen zu gesellschaftlichen Freuden und Genüssen edler Art nicht gefehlt habe, die sich zur Verehrung der ihnen entsprechenden Gottheiten verbanden, 543 bedarf wohl keines ausdrücklichen Zeugnisses, wenn auch der Verein, den Sophokles aus gebildeten Männern den Musen gestiftet haben soll[3]), nur als Cultverein anzusehen ist.

Vereine zur gegenseitigen Unterstützung durch Geldvorschüsse (ἔρανοι) sind selten bezeugt. Denn wo in älterer Zeit das Wort ἔρανος nicht bloſs eine vorübergehende Vereinigung zur Unterstützung eines Freundes durch unverzinsliche Darlehn bezeichnet[4]), sondern einen dauernden Verein, ist sein Zweck entsprechend der ursprünglichen Verwendung des Wortes[5]) auf gesellige Unterhaltung und Vergnügung gerichtet[6]), wenn auch damit nicht ausgeschlossen ist, daſs die Era-

1) Athenai. XIV 3 S. 614 D und VI 76 S. 260 A. Daſs die Gesellschaft aber schon zu Aristophanes Zeit bestand, folgt nicht, wie Schömann *Opusc. acad.* IV p. 193 meinte, aus Acharn. 605, wo Διομειαλαζόνες auf einen einzelnen Windbeutel aus Diomeia zielt. Daſs aber jene Spaſsmacher eine von Staatswegen gestiftete religiöse Genossenschaft gewesen, wie Ahrens *Kl. Schr.* I S. 384 zu meinen scheint, ist höchstens unter der von Ribbeck *Kolax* S. 19 vorgeschlagenen Modification glaublich, daſs sie sich aus der Körperschaft der παράσιτοι entwickelt habe. Ueber ähnliche Vergnügungsvereine s. E. Ziebarth *das griechische Vereinswesen* (Leipzig 1896) S. 124 f. Auch zum Folgenden ist diese Schrift zu vergleichen, die eine nahezu erschöpfende Uebersicht über die zahlreichen uns namentlich durch Inschriften bekannt gewordenen Vereine nach ihren verschiedenen Arten bietet.

2) Demosth. g. Konon 17. 20. Zu scheiden von den Ἰθύφαλλοι ist der ebd. 39 und 14 genannte ähnliche Verein der Τριβαλλοί.

3) Nach der Biographie des Sophokles in Westermanns Βιογρ. p. 128.

4) S. Bd. I S. 383.

5) Vgl. *Att. Proc.*[2] S. 638.

6) Aristot. Eth. Nik. IX 11, 5 αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται — ἔνιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα καὶ συνουσίας, wenn gleich das Folgende verbietet συνουσίας ausschlieſslich auf die ἐρανισταί zu beziehen. Solcher Art sind die älteren attischen Eranistenvereine bei Ziebarth S. 35 f. Von dem Charakter eines solchen Eranos kann eine Inschrift aus der Zeit der Antonine, C. I. A. III n. 23 einen Beleg geben. Nach einer Einleitung in Hexametern, die leider bis auf die drei letzten das Datum angebenden unlesbar sind, folgt der νόμος ἐρανιστῶν, der durch Wilhelm *Serta Harteliana* S. 231 ff. ganz lesbar geworden ist.

nistenvereine in der Regel ebenso wie alle anderen Vereine zugleich Cultgenossenschaften waren[1]).

Unter den Vereinen von Kunst- und Gewerbsgenossen gedenken wir zunächst der Schauspielergesellschaften oder, wie sie selbst genauer sich nannten, der Vereine dionysischer Künstler (οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται), die wir in den Zeiten seit Alexander an verschiedenen Orten erwähnt finden[2]); denn in Folge der Verbindung von scenischen mit musischen Agonen gehören ihnen nicht blofs Schauspieler, sondern auch Sänger und Musiker mannichfacher Art an, ebenso wie Dichter, Tänzer und selbst Garderobiers. Zuerst scheint ein solcher Verein sich in Athen gebildet zu haben. Am bekanntesten aber ist derjenige, welcher seine Vorstellungen in Ionien und am Hellespont gab, und also für diese Gegenden ausschliefslich concessionirt war. Er hatte seinen eigentlichen Sitz Anfangs zu Teos, von wo er sich zuerst nach Ephesos, darauf nach Myonnesos, und später nach Lebedos wandte, wo er sich zu Strabons Zeit befand[3]) und bis zuletzt verblieb. Sein Schutzpatron war, wie sich von selbst versteht, Dionysos, dem er auch einen aus seinen Mitgliedern zum Priester auf ein Jahr bestellte, welchem für die Besorgung der Spiele ein ἀγωνοθέτης zur Seite stand. Aufserdem wurde dem Apollon, den Musen und mehreren anderen Göttern von dem Vereine Verehrung erwiesen[4]), und was wir sonst von ihm hören, läfst erkennen, dafs er zahlreich, angesehn und nicht unbegütert gewesen ist und gewissermafsen einen Staat im Staate gebildet hat, der durch Gesandtschaften mit auswärtigen Städten verhandelte und durch allerhand Privilegien von ihnen ausgezeichnet wurde. An Bedeutung nahe stand diesem Verein der zunächst für die Isthmien und Nemeen bestimmte Verband (οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται οἱ ἐξ Ἰσθμοῦ καὶ Νεμέας), der aber seine Thätigkeit auch auf andere Agone, wie die Pythien erstreckte und Zweigniederlassungen in Theben, Argos, Opus, Chalkis hatte. Aehnliche Vereine bestanden auch anderwärts, in Aegypten, Kypros und ein paar Städten von Unteritalien und Sicilien. In der

1) Darum wird im späteren Sprachgebrauch ἔρανος und θίασος als gleichbedeutend verwandt, wie Athenai. VIII 64 S. 362 E bezeugt und die Inschriften bestätigen.

2) Vgl. besonders Poland *de collegiis artificum Dionysiacorum* (Dresden 1895), der für seine Darstellung die dreifache Anzahl von Inschriften verwerthen konnte, wie seine Vorgänger Foucart und Lüders im Jahre 1873.

3) Strab. XIV S. 643.

4) Vgl. C. I. G. n. 3067 Z. 7 und 12.

Kaiserzeit aber trat an die Stelle der einzelnen Technitenvereine wenigstens vorübergehend ein grofser Verband, der neben dem Dionysos den Kaiser als Schutzpatron verehrte, ἡ ἱερὰ θυμελικὴ περιπολιστικὴ σύνοδος genannt[1]).

Auch von sonstigen Berufsverbänden fehlt es nicht an Beispielen 544 wenigstens aus den späteren Jahrhunderten. Wohl am frühsten bildeten sich Handelsgilden in den Mittelpunkten des griechischen Verkehrs, wie im Peiraieus und später in Delos. Aus dem ersteren kennen wir eine Corporation von Rhedern und Kaufleuten (ναύκληροι καὶ ἔμποροι), die den Zeus Xenios zum Schutzpatron hat, aber nicht nur Fremde, sondern auch attische Bürger zu Mitgliedern zählte[2]), aus Delos eine Mehrzahl gleicher Vereine, die darum eine nähere Bezeichnung führen besonders nach der Heimath der Mitglieder und dem als Schutzpatron verehrten Gott, wie die Poseidoniasten aus Berytos und die Herakleïsten aus Tyros[3]). In diesen Handelsgilden aber zugleich Erwerbsgenossenschaften zu sehen sind wir durch nichts berechtigt[4]). Wohl treten zu Handelsgeschäften wie zu andern geschäftlichen Unternehmungen, die ein gröfseres Capitalvermögen bedingen, wie zur Pacht von Staatsgefällen und zum Abbau von Bergwerken Gesellschaften zusammen; aber die uns überlieferten Fälle der Art[5]) lassen alle der Auffassung Raum, dafs es sich dabei nur um vorübergehende, nicht um bleibende Vereinigungen handelt. Hat doch die griechische Sprache für beide unterschiedslos den Ausdruck κοινωνία verwandt[6]).

Von Handwerkerverbänden lassen sich bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert nur vereinzelte Spuren nachweisen[7]). Um so frag-

1) Poland p. 19ff. und über den Ausdruck περιπολιστικό (herumziehend) Böckh zu C. I. G. I p. 417.

2) C. I. A. II n. 475 mit Wachsmuth *Stadt Athen* II S. 153f. Aber für das fünfte Jahrhundert wird die Existenz der Gilde durch I n. 68 und 35 keineswegs erwiesen, vgl. Bd. I S. 343 A. 1.

3) Vgl. Schulten *de conventibus civium Romanorum* p. 49ff.

4) Gegen Ziebarth S. 26ff. richtig schon Francotte *l'industrie dans la Grèce ancienne* II p. 206ff.

5) Vgl. die Zusammenstellung bei Ziebarth S. 19ff.

6) Vgl. die S. 569 A. 6 a. St. des Aristoteles und die κοινωνικά bei Demosth. v. d. Symmor. 16 mit *Att. Proc.*² S. 602. Unrichtig beschränkt Ziebarth S. 13 den Begriff auf die societas auf Zeit.

7) Besonders in Kos, s. Ziebarth S. 97ff. Dafs aber Angabe des Berufes neben dem Personennamen auf Grab- und Weihinschriften nicht für Zugehörigkeit zu einer Gilde beweist, kann gerade das älteste Beispiel *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* X S. 77 zeigen.

licher mufs erscheinen, ob die zahlreichen Innungen, die seitdem besonders in kleinasiatischen Städten auftreten[1]), nicht vielmehr durch den Einflufs römischer Sitte hervorgerufen sind, zumal bei ihnen die Anlehnung an einen Göttercult vermifst wird, die für echt griechische Vereinsbildung characteristisch ist. Eben darum bleibt Wesen und Zweck nicht weniger Genossenschaften für uns im Dunkeln, weil sie sich nur nach dem Namen der von ihnen verehrten Gottheit oder Gottheiten bezeichnen, ohne dafs darum alle lediglich als Cultvereine betrachtet werden dürften. Es ist kaum eine griechische oder in Griechenland aufgenommene Gottheit, die nicht wenigstens der einen oder andern Genossenschaft ihren Namen gegeben hätte. Allein aus der Stadt Rhodos, in der allerdings ein besonders günstiger Boden für ein reges Vereinsleben gegeben war, kennen wir Haliasten (und Haliaden), Paniasten, Dionysiasten, Aphrodisiasten, Diosatabyriasten (von Ζεὺς Ἀταβύριος), Hestiasten, Isiasten, Asklepiasten, Sarapiasten, Agathodaimonisten, um derer nicht zu gedenken, die eine Mehrzahl von Götternamen in ihrer Benennung vereinigten, wie die Ἁλιασταὶ Ἀθαναϊσταὶ Ἑρμαϊσταί u. a. Daneben nannten andere Genossenschaften sich nach Königen und Fürsten, die sie als ihre Patrone verehren und ihnen Feste feiern, wie Attalisten in Teos, Eupatoristen und Pompeiasten in Delos, Agrippiasten in Sparta[2]); andere werden nach den Festen benannt, die sie anstellen, wie Panathenaisten und Theoxeniasten, oder nach den Tagen, auf welche die Feiern fallen, wie Numeniasten, Tetradisten, Dekadisten, Eikadisten oder Eikadeis[3]).

Fragen wir nun aber nach dem Verhältnifs dieser Genossenschaften zum Staatscultus, so ist dies bei den verschiedenen Vereinen ein sehr 545 verschiedenes gewesen. Unhaltbar ist die Meinung, als hätten sie sich auf die Verehrung fremder Gottheiten beschränkt[4]). Denn immer zahl-

1) Ihre Liste bei Ziebarth S. 102 ff. Ueber die Innungen aus Hierapolis vgl. jetzt Cichorius *Alterth. v. Hierap.* S. 49 ff.

2) Die Benennung der Agathodaimonisten zu Rhodos als philonische (Φιλώνειοι) und der Dionysiasten ebendort als chairemonische (Χαιρημόνειοι) bezog schon Rofs *Inscr.* II p. 34 sicher mit Recht auf die Stifter dieser Genossenschaften, und ebenso sind ähnliche Zusätze in den Namen rhodischer Körperschaften (Ἀριστείδειοι, Ἀστυμήδειοι, Εὐφρανόρειοι, Φιλοκράτειοι) aufzufassen.

3) Athenai. XII 76 S. 551 F. VII 28 S. 287 F. XIV 78 S. 659 D. C. I. A. IV 2 n. 1139b. Ueber die Eikadisten, die Epikurs Gedächtnifs feierten, s. unten. Wegen der freilich dunkeln Eikadeis C. I. A. II n. 609 mit Meier zu Rofs *Demen* S. V f.

4) So Foucart in dem als Ganzes noch nicht ersetzten Buche *des associations religieuses chez les Grecs* (Paris 1873) wenigstens für die Thiasoi und Eranoi. Vgl. dagegen schon *Jahresb. d. cl. Alterth.* II S. 1389 f.

reichere Belege für das Gegentheil sind uns bekannt geworden, und in der That lassen sich mancherlei Gründe denken, die es wünschenswerth machen konnten, der einen oder andern Gottheit des Staatscultus, wenn auch nicht den Hauptgottheiten, noch besondere Verehrung in privaten Genossenschaften zu widmen, die eben darum auch officielle Bezeichnungen, wie θίασος und ὀργεῶνες[1]) für sich in Anspruch nehmen durften. Aber besonders lebhaft mufste allerdings das Bedürfnifs zu gottesdienstlichen Vereinigungen sich gegenüber den Göttern fühlbar machen, die ausländischen Ursprungs waren, und deshalb finden wir die gröfste Zahl von Cultvereinen in den Mittelpunkten des Seehandels, in denen eine zahlreiche Menge von Fremden aus den verschiedensten Ländern zusammen strömte, wie im Peiraieus, in Rhodos und in Delos. So begegnen uns z. B. im Peiraieus Orgeonen der phrygischen Göttermutter, von denen eine ganze Reihe von Beschlüssen erhalten ist[2]), der syrischen Aphrodite, der Euporia Belela, Thiasoten des karischen Zeus Labraundos, der kyprischen Aphrodite, ein Verein von Sabaziasten u. A.[3]). Wenn unter den Mitgliedern dieser Cultgenossenschaften auch athenische Bürger genannt werden, so begreift sich das aus der schon wiederholt hervorgehobenen Thatsache, dafs seit dem Verfall des alten Volksglaubens immer weitere Kreise für ihr religiöses Bedürfnifs in dem vaterländischen Gottesdienst keine Befriedigung mehr fanden, sondern sich fremden Culten zuwandten. Aber auch im Peiraieus treffen wir auf Orgeonen des Dionysos, die sich ausschliefslich aus attischen Bürgern wohlhabender Familien zusammensetzen[4]).

So mannichfach aber auch die Zwecke sind, welche die Genossenschaften verfolgen, so übereinstimmend ist im Grofsen und Ganzen ihre Organisation, weil sie der Verfassung des griechischen Staates nachgebildet war[5]). Wie in Athen ein angeblich solonisches Gesetz die Festsetzungen der Corporationen als gültig anerkannte, sofern sie nicht mit den Staatsgesetzen in Widerspruch traten (Bd. I S. 382), so war auch anderwärts der Autonomie der Vereine meist keine weitere

1) Ueber die Orgeonen vgl. Bd. I S. 387. Anders, aber sicher unrichtig wieder A. Körte *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XXI S. 306 f.

2) S. Ziebarth S. 36, der wohl mit Recht von ihnen die Thiasoten der Göttermutter scheidet.

3) Die Belege s. bei Wachsmuth *Stadt Athen* II S. 158 ff. Auch die Artemis des Thiasos C. I. A. II n. 1333 ist wohl eine fremde Göttin, etwa die Nana der n. 1613.

4) C. I. A. IV 2 n. 623[de] mit Köhler *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* IX S. 288 ff.

5) So Foucart a. d. S. 572 A. 4 a. O. p. 50 f. Für das Einzelne giebt jetzt Ziebarth S. 133 ff. die vollständigeren Nachweise.

Schranke gezogen[1]). Nach freiem Ermessen erließen sie ihr Statut (νόμος) und ordneten in regelmäßigen Versammlungen (ἀγοραί) ihre finanziellen und sonstigen Angelegenheiten, soweit diese nicht dem Vorsitzenden (ἀρχερανιστής, ἀρχιθιασίτης, προστάτης oder ähnlich benannt), dem Schatzmeister (ταμίας) und anderen Beamten überlassen blieben. Diese wurden in der Regel auf ein Jahr aus den Mitgliedern gewählt, während die Priester gewöhnlich durch das Loos bestellt wurden. Der Ehrung dieser Beamten wie andrer um die Genossenschaften verdienter Männer ist die Mehrzahl der uns bewahrten Vereinsbeschlüsse gewidmet, wie ja auch die erhaltenen Volksbeschlüsse zur größeren Hälfte Ehrendecrete sind.

546

19. Culte der Phratrien und Geschlechter.

Von den Phratrien haben wir schon an einem andern Orte bemerkt[2]), daſs sie in Athen seit den Reformen des Kleisthenes nicht mehr als politische, sondern nur noch als kirchliche Corporationen bestanden. Sie waren wesentlich Cultgenossenschaften, und ihre politische Bedeutung bestand nur darin, daſs sie die ehelich gebornen Bürgerkinder in ihre Verzeichnisse eintrugen, was wir mit der bei uns üblichen Eintragung in die Kirchenbücher vergleichen können. Jede Phratrie hatte ihr besonderes Versammlungslocal (φράτριον), mit Altären der Phratriengötter. Diese waren für alle Zeus und Athena, die deswegen auch die Beinamen Phratrios und Phratria hatten[3]). Auſserdem aber hatten einzelne Phratrien auch noch andere Götter, die sie verehrten, wie wir z. B. Heiligthümer des Apollon Hebdomeios der Phratrie der Achniaden und der Leto der Demotioniden erwähnt finden[4]). Das Hauptfest der Phratrien waren die von allen gleichzeitig begangenen Apaturien, deren Namen Einige durch eine Legende zu erklären suchten, Andere mit mehr Wahrscheinlichkeit für gleichbedeutend mit ἀπατόρια d. h. ὁμοπατόρια ansahen, als ein Fest, zu dem sich sämmtliche in den Phratrien befindliche Familienväter versammelten[5]). Es wurde im Monat Pyanopsion drei Tage hindurch begangen; an welchen

---

1) Ein paar Ausnahmen s. bei Ziebarth S. 169 ff.

2) S. Bd. I S. 384.

3) Platon Euthyd. S. 302 D.

4) C. I. A. II n. 1653. IV 2 n. 841^b a. E.

5) Schol. Aristoph. Ach. 146. Schol. Plat. Symp. S. 208 D mit Töpffer in Pauly-Wissowa *Realenc.* u. d. W.

Tagen, ist unbekannt. Der erste Tag hiefs Dorpia[1]), nach den Festschmäusen, die gegen Abend, und, wie sich von selbst versteht, nicht ohne vorhergegangene Opfer angestellt zu werden pflegten. Die 547 Hauptopfer aber fanden am zweiten Tage statt, der 'Ανάρρυσις genannt wurde, angeblich eben der Opfer wegen, weil den zu schlachtenden Opferthieren der Kopf nach oben gezogen wurde[2]). Zu den Kosten dieser Opfer wurde vielleicht aus der Staatscasse ein Beitrag gewährt[3]). Am dritten Tage wurden die Kinder, welche in der letztvergangenen Zeit geboren waren, von ihrem Vater, oder wer dessen Stelle vertrat, den im Phratrion versammelten Phrateren vorgestellt und in das Register eingetragen, doch nur die aus rechtmäfsiger Ehe, nicht die aus illegitimen Verbindungen entsprossenen, weswegen darüber eine eidliche Versicherung abgegeben werden mufste, auch Jedem das Recht zustand zu widersprechen, wenn er die Angabe für falsch hielt, worauf dann nöthigen Falles eine genauere Untersuchung eingeleitet werden mochte. Dafs aber das Verfahren dabei nicht in allen Phratrien das gleiche war, sondern von ihnen durch besondere Ordnungen geregelt wurde, von denen uns die der Phratrie der Demotionidai näher bekannt ist, haben wir schon an andrer Stelle dargelegt[4]). Dabei wurde von dem Vater ein Opfer, ein Schaf oder eine Ziege, dargebracht, welches der Priester der Phratrie am Altar schlachtete. Das

1) Nach anderen Angaben wäre die Dorpia der zweite, die Anarrhysis der erste Tag gewesen. Für sie entschied sich Mommsen *Feste* S. 336f., wiewohl er selbst erkannte, dafs die Demotionideninschrift (S. 574 A. 4) V 33 gegen sie spricht. Richtig schon Meier *de gentilitate Attica* (Halle 1835) p. 13 n. 13.

2) Vgl. Suid. u. ἀναρρύσι. Lex. Seguer. S. 417, 6.

3) Wenn anders auf die Bezeichnung des Festes als ἑορτὴ δημοτελής im Schol. Aristoph. a. a. O. etwas zu geben ist. Dafs aber die Apaturien keinesfalls als ein eigentliches Staatsfest angesehen werden dürfen, ergiebt sich aus dem S. 458 A. 2 angeführten Rathsbeschlufs sowie aus der Erzählung über die Verhandlungen wegen der Feldherren aus der Arginussenschlacht bei Xenophon Hell. I 7, 8. Darum werden die προτένθαι, die für die Opferschmäuse zu sorgen hatten (Athen. IV 71 S. 171), und die οἰνόπται, denen die Sorge für den Wein obgelegen zu haben scheint (Athen. X 25 S. 425 AB), nicht von Staatswegen bestellt sein, wenngleich Athenaios diese als ἀρχή bezeichnet

4) Bd. I S. 384 f. Die Auslegung der Demotionidenurkunde durch v. Wilamowitz *Aristot. u. Athen* II S. 261 dahin, dafs in dieser Phratrie früher allein dem Hause der Dekeleer die Entscheidung über die Eintragung zugestanden habe, der im Wesentlichen auch O. Müller *N. Jahrb. f. Phil.* Suppl. XXV S. 760ff zustimmt, ist *Leipziger Studien* XVI S. 167f. widerlegt. Wenn aber Müller wegen Demosth. g. Eubul. 24 für alle Phratrien die gleiche Prärogative den in ihnen enthaltenen Geschlechtern zuschreibt, so folgt aus den Worten des Redners (ἐξηττασμένος—ἐν γεννήταις, nicht ὑπὸ γεννητῶν) doch nur eine bevorzugte Stellung der Genneten bei dem Acte der Prüfung.

Opfer, das für die Knaben, κοῦροι, gebracht wurde, hiefs κούρειον, und der Tag davon ἡμέρα κουρεῶτις[1]). Das für die Mädchen gebrachte Opfer hiefs μεῖον, d. i. das geringere; auf richtiger Etymologie, aber Uebersehn des Unterschieds beruht die alte Erklärung des Namens: da das Opferthier gesetzlich ein bestimmtes Gewicht haben sollte, hätten die Phrateren, denen das Fleisch vertheilt wurde, und die also ein Interesse dabei hatten, dafs das Gesetz beobachtet wurde, gewöhnlich gerufen, das Opfer sei zu klein, und deswegen darauf gedrungen, dafs 548 es gewogen würde[2]).

Als Nebenpartien des Festes kamen, ungewifs an welchem Tage, auch andere Opfer vor, wahrscheinlich des Apollon Πατρῷος, höchst wahrscheinlich[3]) des Dionysos Μελάναιγις, sicher aber des Hephaistos, der als Gott des Feuers mit angezündeten Fackeln und Absingung von Hymnen[4]) geehrt wurde. Auch liefsen am dritten Festtage die Väter

1) Dies ist wenigstens die von den Meisten der Alten vorgetragene und wohl auch wahrscheinlichste Erklärung. Eine andere Ableitung, von κουρά, weil an dem Tage den Epheben das Haar geschoren und den Göttern geweiht sei, findet sich bei Hesych. und Suid. u. κουρεῶτις und ist von den Neueren nach Vorgang von Sauppe *de phratriis Atticis* II (1890) p. 10 im Zusammenhang mit einer (schon von Meier a. a. O. p. 17 richtig gewürdigten) Notiz des Pollux VIII 107 für die Annahme einer doppelten Einführung in die Phratrie verwerthet worden; die zweite sei bei dem Eintritt der Geschlechtsreife erfolgt und bei ihr das κούρειον dargebracht, bei der ersten in den ersten Lebensjahren das μεῖον geopfert worden. So zuletzt Müller a. a. O. S. 753 ff. Aber so sehr für jene Ableitung die Sitte das Haar beim Eintritt in das Mannesalter zu opfern (S. 220) zu sprechen scheint, ist doch die auf sie gegründete Auffassung des κούρειον ebenso mit dem Zeugnifs des Isaios Erb. d. Philokt. 22 wie mit dem sprachlich allein zulässigen Verständnifs der Demotionideninschrift B 58 unvereinbar, vgl. *Leipz. Stud.* a. a. O. S. 163 f.

2) Eratosth. und Apollod. bei Harpokr. u. μεῖον. Schol. Aristoph. Frö. 811. Nach C. F. Hermann *Ztschr. f. d. Alt.-Wiss.* 1835 S. 1142 hängt μεῖον mit μείς = μήν zusammen und bedeutet junge Thiere von einem Monat, eine Erklärung, die Mommsen *Feste* S. 332 mit Recht bestreitet, aber durch eine noch unmöglichere ersetzt.

3) Wegen der Cultlegende S. 574 A. 5. Ἀπόλλων πατρῷος ist anzunehmen, nicht wegen der Haarweihe, von der es sehr ungewifs ist, ob sie beim Apaturienfeste stattgefunden, wiewohl Hesych. und Suid. a. a. O. das Haaropfer der Artemis an den Apaturien darbringen lassen, sondern weil es an sich wahrscheinlich ist, dafs der zu den Familien in so naher Beziehung stehende Gott, der Sohn der Phratriengöttin Athena und des Hephaistos (Cic. d. nat. deor. I 22, 55. 23, 57), auch an diesem Feste der Familien nicht vergessen sei.

4) Istros bei Harpokr. u. λαμπάς mit Meier p. 13 n. 18. Auf Schol. Patm. zu Demosth. g. Eubul. 43 gründet Mommsen *Feste* S. 339 die Meinung, dafs die Hephaisteien ebenso wie die Prometheien sich an die Apaturien angeschlossen hätten. Aber die Notiz zeigt dieselbe Verwirrung, wie die vollständigere Glosse Etym. M. S. 220, 50 und Lex. Seguer. 228, 5 und deren Grund macht die Vergleichung von Harp. u. γαμηλία klar.

ihre noch die Schule besuchenden Söhne auftreten, um Proben ihrer Fortschritte zu geben, wobei namentlich Stücke aus den in der Schule gelesenen Dichtern declamirt, und denen, die ihre Sache am besten machten, Prämien ertheilt wurden[1]).

Das Apaturienfest war übrigens nicht den Athenern allein eigen. Es wurde auch in Trozen gefeiert, wie der Beiname der Athene Apaturia beweist[2]); namentlich aber hatten alle ionischen Staaten das Fest mit Ausnahme der Ephesier und Kolophonier[3]). Doch über die Art, wie sie es feierten, geben uns unsere Quellen keine nähere Auskunft[4]).

Wie die Phratrien, so hatten auch die Geschlechter, welche Unterabtheilungen jener waren, ihre göttlichen oder heroischen Schutzpatrone, und Priester zu deren Cultus. Manche Geschlechterculte wurden im Lauf der Zeit zu Staatsculten erhoben, deren priesterliche 549 Verwaltung dann den Geschlechtsgenossen erblich verblieb, worüber wir früher schon gesprochen haben; andere blieben als Privatculte den Geschlechtern eigenthümlich, und wurden innerhalb eines jeden mit gewissenhafter Sorgfalt fortgepflanzt[5]). Die Götter, die von den Geschlechtern in Privatculten verehrt werden, heifsen θεοὶ πατρῷοι derselben, ihre Culte sind ἱερὰ πατρῷα, d. h. von den Ahnen auf die Nachkommen vererbte. Dieser Sprachgebrauch wird wenigstens von Athenern, wo genau geredet wird, immer festgehalten, d. h. θεοὶ πατρῷοι, ἱερὰ πατρῷα sind immer vom Privatcult, nicht vom öffentlichen zu verstehen, auf den vielmehr die Ausdrücke ἱερὰ πάτρια, θεοὶ πάτριοι deuten[6]). Die Götter, welche in allen Geschlechtern Gegenstände ihres Privatcultes waren, sind Zeus und Apollon, der erstere als ἑρκεῖος, der zweite als πατρῷος, welcher Beiname nach ausdrück-

1) Platon Timai. S. 21 B.

2) Pausan. II 22, 1.

3) Herod. I 147. Vgl. Strab. XI S. 495.

4) In der pseudo-herodoteischen Biographie Homers 30 ist von einer Apaturienfeier auf Samos die Rede, wo die Weiber an einem Dreiwege einer Gottheit als κουροτρόφος opfern. Wegen des Dreiweges denkt man wohl an die Hekate, die auch κουροτρόφος war (s. Schömann *Opusc. ac.* II p. 227), oder an die mit ihr identificirte Artemis, der jener Beiname ebenfalls beigelegt wird (Diod. V 73). Osann *Zeitschr. f. d. A.-W.* 1857 S. 590 denkt an Apollon; aber eine weibliche Gottheit ist wahrscheinlicher, weil nur Weiber das Opfer verrichten und den dazu kommenden Mann zurückweisen.

5) Vgl. z. B. was Herodot V 61 von den Gephyraiern und dem ihnen durchaus eigenthümlichen Cult der Demeter Achaia angiebt.

6) Vgl. Schömann *Opusc. ac.* I p. 185. Ellendt *Lex. Soph.*[2] p. 614 f.

lichen Zeugnissen für Zeus in Athen nicht gebräuchlich war[1]); und wenn wir dennoch auch bei attischen Dichtern einen Ζεὺς πατρῷος genannt finden, so ist das eben nicht ein von Athenern, sondern von Andern so benannter[2]). Ueber den Grund, weswegen Apollon als πατρῷος verehrt wurde, waren die Alten selbst im Unklaren. Die Meisten begnügten sich mit der augenscheinlich erst in ziemlich später Zeit ersonnenen Fabel von Ion, dem Stammvater des ionischen Volkes und Sohne des Apollon[3]). Die Theilnahme an seinem Cult war von Haus aus auf die adelichen Geschlechter beschränkt, wurde aber auf die unteren Stände ausgedehnt, als diese von Drakon in die Phratrien und damit in die vollberechtigte Bürgerschaft aufgenommen wurden[4]). Seitdem konnte diese Betheiligung ebenso wie die an der Verehrung des Ζεὺς ἑρκεῖος als Bedingung für die Ausübung des Bürgerrechts gelten, deren Vorhandensein bei der Dokimasie der Beamten controlirt wurde, und seitdem durften auch alle athenischen Bürger im weiteren Sinne 550 als Genneten des Apollon Patroos und des Zeus Herkeios bezeichnet werden[5]). Ein Tempel des Apollon Patroos stand auf dem Markte in der Nähe der Königshalle und der Halle des Zeus Eleutherios[6]), und hier pflegten die Kinder von ihren Vätern oder Vormündern hingeführt und dem Gott gleichsam vorgestellt und empfohlen zu werden[7]). Zeus Herkeios aber hatte einen Altar auf der Akropolis im Pandroseion[8]).

20. Häuslicher Cultus.

Dafs in allen altbürgerlichen Familien die genannten beiden Götter auch ihren häuslichen Cult hatten, ist gewifs. Neubürger konnten

1) Plat Euthydem. S. 302 D.

2) S. besonders Ellendt a. a. O.

3) Schömann *Opusc. ac.* I p. 163 ff. 318 f. Dafs die als πατρῷοι verehrten Götter bisweilen auch als Stammväter des Volkes oder Geschlechtes ihrer Verehrer angesehen worden, ist gewifs; aber ebenso gewifs, dafs dies keineswegs von allen gilt und durch die Benennung nicht ausgedrückt wird. — Von andern Benennungen, durch welche eine nähere Beziehung der Götter zu Völkern und Ländern, Geschlechtern und Familien angedeutet wird, wie πατριῶται (Plutarch Symp. IV 6, 1. C. I. G. n. 1444 Z 11), ἐγγενεῖς, γενέθλιοι, γενέται, ὁμόγνιοι, ὁμογένειοι, ist nur zu bemerken, dafs ihre Begriffe durchaus schwankend und unbestimmt sind, und dafs sie bald so bald anders gedeutet werden können. Vgl. Bader *de Gr. quibusd. deorum appellationibus* (Schleusingen 1867).

4) Vgl. Bd. I S. 384 und 387.

5) Demosth. g. Eubul. 67.

6) Pausan. I 3, 3 und über die Controverse betreffs seiner Lage dazu die Nachweise von Blümner und Frazer.

7) Demosth. a. a. O. 54.

8) Philoch. bei Dionys. Hal. de Dinarcho 3.

zwar den Apollon nicht eigentlich als ihren Patroos verehren; einen häuslichen Cult aber werden sie ihm doch ohne Zweifel auch wohl erwiesen haben, und dann konnten schon ihre Kinder ihn mit Recht auch ihren Patroos nennen. Aufser diesen beiden aber gab es noch manche andere Gegenstände des häuslichen Cultus, je nachdem Einer sich zu besonderer Verehrung dieses oder jenes Gottes oder dieser oder jener durch besondere Beinamen bezeichneten Manifestationen seiner Gottheit gedrungen fühlte. Am häufigsten war wohl der Cultus des Zeus κτήσιος, als des Hüters und Mehrers der Habe, den man um so eifriger verehrte, je mehr es Einem gerade um seinen Segen zu thun war, so dafs Manche bei den Opfern, die sie ihm verrichteten, sorgfältig bedacht waren, jeden Fremden, Sklaven und Freie, fern zu halten und nur die allernächsten Angehörigen zuzulassen, von denen sie sich überzeugt hielten, dafs sie nichts thun würden, was die Wirkung ihrer Opfer und Gebete stören könnte[1]). Ferner ward ein 551 häuslicher Cult dem Zeus ἐφέστιος als Beschirmer des häuslichen Herdes geweiht[2]); der Herd selbst galt gleichsam als ein Altar der Hestia, und es soll Sitte gewesen sein, auch wenn man andere Götter verehrte, ihrer dabei am Anfang und am Schlusse zu gedenken[3]). Manche stellten auf oder an dem Herde auch wohl ein Bild des Hephaistos, des Feuergottes auf[4]). Dafs ferner die Götter oder Heroen, die als Vorsteher gewisser Gewerbe und Beschäftigungen galten, von denen, die solche betrieben, auch speciell verehrt und zu Gegenständen eines häuslichen Cultes gemacht wurden, läfst sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse wohl annehmen, z. B. Athena Ergane und Hephaistos von Künstlern und Handwerkern, Prometheus oder Keramos von Thonarbeitern, Hermes von Rhetoren und Paidotriben, Herakles von Athleten, Asklepios von Aerzten, Dionysos von dramatischen Dichtern oder Schauspielern. Ebenso ist es natürlich, dafs, wer aus der Fremde in eine Stadt übersiedelte, wo ein öffentlicher Cult einer von ihm hochgeehrten heimathlichen Gottheit nicht bestand, dieser einen Privatcult in seinem Hause zu weihen sich gedrungen fühlen mochte, wohin es z. B. gehört,

1) Ueber den Grund solcher Ausschliefsung Fremder vgl. Lobeck *Aglaoph.* p. 276. Dafs nur Manche, keineswegs Alle, bei ihrem häuslichen Culte so ängstlich waren, ergiebt sich aus der Art, wie Isaios v. Kir. Erb. 16 davon redet, deutlich genug und wird auch durch Aischyl. Agam. 996 bestätigt.

2) Herodot I 44.

3) Cornut. theol. gr. 28. Vgl. oben S. 263 f.

4) Schol. Aristoph. Vög. 436.

wenn bei Aristophanes von Exekestides gesagt wird, daſs er einen barbarischen Gott zum Patroos habe, oder wenn Isagoras dem Zeus Karios opferte, dessen Cult seine Vorfahren aus Karien mitgebracht zu haben scheinen[1]). Von Timoleon erzählt Plutarch, daſs er in dankbarer Anerkennung des guten Glückes, welches ihm schwierige Unternehmungen über alles Erwarten leicht hatte gelingen lassen, in seinem 552 Hause eine Capelle der Automatia geweiht und dieser fleiſsig geopfert habe[2]). Beispiele ähnlicher Art kamen gewiſs öfter vor. Ja selbst wer zum Besitz eines besonders schönen Götterbildes gelangte, das er in seinem Hause aufstellte, konnte dadurch veranlaſst werden, dort eine Capelle einzurichten und in dieser einen häuslichen Cultus zu üben, wie wir bei Cicero von dem Hause eines reichen Mannes zu Messana lesen, daſs dort ein Bild des Eros von Praxiteles und ein Bild des Herakles von Myron in einem Sacrarium aufgestellt waren, mit Altären davor[3]), ein Beweis des ihnen erwiesenen Cultes. Fälle wie dieser gehören denn freilich nur zu den Ausnahmen. Aber auch Sacrarien oder Hauscapellen für den häuslichen Gottesdienst konnte es ohne Zweifel nur in gröſseren Häusern geben; in den kleinen und engen Wohnungen, wie die Unbemittelten sie besaſsen, muſste etwa eine Nische an einem passenden Orte in der Wand oder ein kleiner Schrein genügen[4]), in dem die kleinen, meist thönernen Bilder aufgestellt waren; oder es wurde auch bloſs ein Bild an die Wand gemalt, wie man dergleichen in pompeianischen Häusern gefunden hat[5]). Der Zeus Ktesios wurde in den Vorrathskammern verehrt, und oft gar nicht durch irgend ein Bild, sondern symbolisch durch ein Gefäſs angedeutet, wie schon oben bemerkt worden ist[6]). Selbst bei der Angabe, daſs der Zeus Herkeios einen Altar in dem Binnenhofe gehabt habe[7]), ist nothwendig die Beschränkung hinzuzudenken: falls nämlich ein solcher vorhanden war. Dies war nun allerdings in der Regel wohl so; aber daſs in Griechenland jedes kleine Häuschen auch seinen Binnenhof gehabt haben sollte, ist schwer zu glauben. Es gab in Athen Häuser,

1) Aristoph. Vög. 1526 und 764. Herodot V 66.

2) Plutarch Timol. 36. Corn. Nep. Timol. 4. Αὐτοματία ist etwa = ἀγαθὴ τύχη.

3) Cic. Verr. IV 2, 4 ff.

4) Ναΐσκος, auch ναϊσκάριον bei Schol. Aischin. g. Timarch 10.

5) Vgl. Mau *Pompeii* S. 251 ff. Ein spätes Scholion zu Aristoph. Plut. 395 redet auch von gemalten Bildern der Hestia und des Zeus Ephestios.

6) S. S. 191 f.

7) Harpokr. u. ἑρκεῖος. Zu weitgehende Vorstellungen hegt Petersen *d. Hausgottesdienst d. a. Gr.* (Cassel 1851).

die nicht mehr als etwa drei- oder vierhundert Mark werth waren[1]), 553 und die man sich unmöglich ebenso angelegt denken kann, wie die gröſseren, deren Räume um einen Binnenhof herum liefen. Die Bauart war in Griechenland wohl nicht weniger verschieden, als in Pompeii, wo es ja auch an kleinen Häusern ohne Cavaedium nicht fehlt[2]). In manchen Häusern gab es an der Thür auch ein kleines Hekateion, wohl einen Schrein mit dem Bilde der Hekate, der man beim Aus- und Eingehen seine Ehrerbietung bezeigte, auch wohl gewisse vorbedeutende Zeichen von ihr hoffte[3]). Vor der Thür aber stand vielfach eine kegelförmige Säule, ein Symbol des die Straſse behütenden Gottes, der zu Athen und anderwärts als Apollon Agyieus bezeichnet wurde[4]). An den Straſsenecken aber, und auch an andern Plätzen hin und wieder standen Hermen, nicht mehr, wie jene, den einzelnen Häusern zugehörig, sondern gemeinsame Heiligthümer und Schutzgötter für die Nachbarschaft. In Athen waren ihrer eine groſse Anzahl, theils von Privaten theils von Corporationen aufgestellt, in einer langen Reihe, die von der Gemäldehalle und der Königshalle über den Markt lief, und in einer Halle, die davon die Halle der Hermen genannt wurde[5]). Und auch auf den Landstraſsen in Attika dienten Hermen, seit Peisistratos Sohn Hipparchos, als Meilensteine und Wegweiser[6]).

In der alten Zeit, die das homerische Epos uns schildert, war jedes Schlachten eines Thieres in der Regel zugleich mit einem Opfer an die Götter verbunden und so gewissermaſsen eine gottesdienstliche Handlung, eine Art von häuslichem Feste[7]). In wie weit man an dieser religiösen Sitte auch späterhin festgehalten habe, vermögen wir nicht 554 mit Gewiſsheit zu entscheiden; sicherlich aber wird der Fall, daſs man

1) Vgl. Böckh *Staatsh.* I² S. 94.

2) Overbeck *Pompeii*⁴ S. 270 f.

3) Aristoph. Wesp. 804. Lysistr. 64. Suid. u. d. W. Daſs aber auch dem Hermes Strophaios als Hüter der Thürangel an der Hausthür eine Nische oder ein Schrein angebracht zu werden pflegte, wie man aus Schol. Aristoph. Plut. 1153 entnimmt, beruht nur auf irriger Folgerung aus den Worten des Dichters. Vgl. Artemis Strophaia in Erythrai, Athenai. VI 74 S. 259 B.

4) Harpokr. u. ἀγυιᾶς. Vgl. oben S. 184.

5) Harpokr. u. Ἑρμαῖ. Aischin. g. Ktesiph. 183. Xenoph. Hipparch. 3, 2. Athen. IV 64 S. 167 F. Wachsmuth *Stadt Athen* I S. 204. II 1 S. 391. Ob die Hermenhalle mit der Königshalle oder der des Zeus Eleutherios zu identificiren, bleibt trotz ihrer Nichterwähnung bei Pausanias und dem Schol. zu Aisch. a. St. zweifelhaft.

6) (Plat.) Hipparch S. 228 C mit Böckh zu C. I. G. n. 12 = C. I. A. I n. 552.

7) Vgl. Bd. I S. 31. Den Satz bestreitet Stengel *Hermes* XXXVI S. 321 ff., ohne aber den Gebrauch von ἱερεύειν im Sinne von σφάζειν zu erklären.

ein Thier, namentlich ein gröſseres, für das häusliche Bedürfniſs im eigenen Hause selbst schlachtete, im alten Griechenland bei der gröſseren Frugalität der Lebensweise eher seltener als bei uns, und dann auch nur in gröſseren Haushaltungen vorgekommen sein. In der Regel versorgte man sich für seinen Bedarf durch Einkauf beim Fleischhändler (κρεοπώλης) oder Metzger; denn daſs das Metzgergewerbe auch damals bestanden und die Metzger das Fleisch der geschlachteten Thiere verkauft haben, bedarf kaum eines Beweises[1]); ob sie aber beim Schlachten der Thiere auch zugleich eine Art von Opferhandlung vorgenommen haben, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wenn dagegen Jemand in seinem eigenen Hause ein Thier schlachtete, so versäumte er dabei schwerlich die Opfergebräuche. In der Regel freilich schlachtete natürlich nicht der Hausherr selbst, sondern überlieſs dies seinen Leuten, wenn einer von ihnen sich darauf verstand, oder miethete dazu einen Sachverständigen, der dann auch wohl die Opfergebräuche als Stellvertreter des Hausherrn zu verrichten hatte[2]). Nur bei besonderen Gelegenheiten, wo etwa ein Familienfest zu begehen war, mochte sich der Hausherr selbst der Sache annehmen.

Bei solchen Gelegenheiten wurden denn sicherlich auch die Hausgötter nicht vergessen, obgleich die feierlicheren dabei vorkommenden Cultusacte nicht ihnen, sondern andern Göttern galten, je nach der Beschaffenheit des jedesmaligen Festes. Dies gilt zunächst von den Hochzeitsfesten, die nirgends in Griechenland ohne religiöse Acte begangen wurden, bei denen aber gerade der Hausgötter am wenigsten ausdrücklich Erwähnung geschieht, obgleich sich kaum denken läſst, daſs nicht auch ihrer dabei gedacht sei, daſs namentlich die neue Hausfrau sich nicht ihnen und ihrer Obhut durch gewisse Culthandlungen empfohlen habe. Aber eben weil sich dergleichen ganz von selbst 555 verstand, ist es auch gar nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur desjenigen gedacht worden, was mehr in die Oeffentlichkeit heraustrat.

---

1) S. Machon bei Athenai. XIII 43 S. 580 V. 48. Pollux VII 25. Schol. Aristoph. Frie. 363. Hesych. u. κάπηλα. Plutarch Sympos. II 10, 1. Die Fleischerbude heiſst μαγειρεῖον, bei Teles in Stobai. Anthol. V 67 S. 126, 1 Mein.

2) Bei Athenai. XIV 78 S. 659 a. E. empfiehlt Olympias ihrem Sohne Alexander einen μάγειρος, weil er sich auf die Opfergebräuche des Hauses verstehe, und daſs überhaupt die μάγειροι auch θυτικῆς ἔμπειροι waren, lehrt das ganze Kapitel des Athenaios. Dazu vgl. K. 80 S. 661 die Stelle des Komikers Athenion V. 40 ff. καταρχόμεθ' ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν, σπονδὰς ποιοῦμεν. Ferner IV 70 S. 170 u. IX 29 S. 382 und Babr. Fab. 21 u. 51.

Dies war übrigens nicht überall dasselbe; die Particularität der griechischen Völker zeigte sich, wie in allen andern Dingen, so auch in den hochzeitlichen Gebräuchen; auch über diese aber finden wir Vollständigeres nur von Athen, von allen übrigen nur Einzelheiten überliefert.

Die Ehe wird von den Griechen als ein τέλος, die Ehegötter werden vorzugsweise als θεοὶ τέλειοι bezeichnet. Liegt nun auch in dem Worte nicht der Begriff einer heiligen Handlung, eines Sacraments, sondern eher der Gedanke[1]), der sonst deutlich ausgesprochen wird, daſs erst mit der Ehe die eigentliche Vollständigkeit des Lebens beginne, das ehelose Leben aber ein halbes und unvollständiges sei[2]), so tritt doch die Erkenntniſs, daſs die Ehe keineswegs bloſs eine menschliche Einrichtung, sondern eine göttliche Stiftung sei und unter besonderer Aufsicht und Obhut der Götter stehe, uns laut und vernehmlich genug entgegen[3]), wenn auch immerhin diese Erkenntniſs nicht allgemein getheilt wurde und noch weniger die Praxis ihr immer entsprach, und namentlich die Gesetzgebungen weit weniger als manche neuere sich die Aufgabe stellten oder die Kraft zutrauten, durch Gebote und Verbote die Gesinnung zu beherrschen oder zu ersetzen.

Die religiösen Gebräuche vor der Hochzeit heiſsen mit allgemeinem Namen die Vorweihen, τὰ προτέλεια, und fanden einen, vielleicht auch einige Tage vor jener statt[4]). Sie bestanden allgemein in Gebeten und Opfern, welche den Göttern dargebracht wurden, deren Segen zum glücklichen Gedeihen der Ehe am wesentlichsten erforderlich schien, und die daher auch θεοὶ γαμήλιοι genannt werden. Zu diesen gehört vor allen Hera, die daher auch am häufigsten den Beinamen γαμηλία führt, ferner Artemis, der, wie wir gesehn haben, in Athen die Mädchen vorher als ἄρκτοι geweiht gewesen waren, und die Moiren[5]). Auſser diesen werden aber auch noch andere genannt, und das Her- 556

1) So Stobai. Ekl. II 7 (6), 3. Schol. Pind. Nem. 10, 31. Hesych. u. προτέλεια denen Ruhnken zu Timai. S. 225 u. Böttiger *Ideen z. Kunstmyth.* II S. 252 ohne rechten Grund widersprechen.

2) Z. B. Antipater und Hierokles Stobai. Anthol. LXVII 25. 21.

3) Vgl. besonders Lasaulx *zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Gr.* (1851) in *Studien d. class. Alterth.* S. 374 ff.

4) Einen Tag giebt Hesychios an u. γάμων ἔθη; mehrere Tage sind zu folgern aus Eurip. Iphig. in Aulis 718 ff.

5) Pollux III 38. Der Moiren gedenkt in Beziehung auf Eheglück auch Aischylos Eum. 946 Herm. Ein Opfer der Bräute im Tempel der Artemis auf Keos erwähnt Nikand. bei Anton. Liber. 1.

kommen war in dieser Hinsicht gewifs nicht überall und zu allen Zeiten dasselbe. So mochten in Athen Manche auch die Ge vor der Ehe anrufen[1]), die als Göttin des Kindersegens den Beinamen κουροτρόφος führte, oder die Tritopatores, kosmogonische Mächte, wie es scheint, und Urheber des Menschengeschlechts, von denen man gleichfalls Kindersegen erbat[2]). Anderswo gehörte auch Zeus τέλειος zu den Ehegöttern[3]), ferner Aphrodite, der die Bräute in Hermione opferten[4]), und deren Name in Sparta auch der Ehegöttin Hera als Beiname gegeben war[5]), und zu Haliartos und anderwärts die Nymphen[6]). In Athen wurde die Braut von ihren Aeltern auch wohl auf die Akropolis zum Tempel der Polias geführt, dort der Göttin ein Opfer dargebracht und ihr Segen für die einzugehende Ehe erbeten[7]). In Trozen, wo Athene als Apaturia, d. h. Schutzgöttin der Geschlechter und Phratrien verehrt wurde, weihten die Bräute ihr vor der Hochzeit ihren Gürtel[8]), ihr Haar dem Hippolytos[9]), einem mit der Artemis verbundenen, durch die Mythologie heroisirten Gott wahrscheinlich solarischer oder siderischer Bedeutung. In Megara wurde das Haar der Iphinoe, auf Delos der Opis und Hekaerge oder Hyperoche und Laodike geweiht[10]); kurz es herrschten hier diese dort jene Bräuche. In Neu-Ilion soll es Sitte 557 gewesen sein, dafs die Bräute vor der Hochzeit im Skamander badeten und dabei den Gott des Flusses anriefen: Ich opfere dir, o Skamandros, meine Jungfrauschaft[11]). Es versteht sich aber von selbst, dafs Proteleia vor der Hochzeit nicht blofs von der Braut und ihren Aeltern, sondern auch vom Bräutigam und den Seinigen dargebracht wurden[12]). Ueber die dabei zu beobachtenden Gebräuche mochte, wer gewifs sein wollte nichts zu versäumen, sich um Anweisung an

1) Nach Proklos zu Plat. Timai. S. 711 Schn. mit Welcker *Götterl.* I S. 328.

2) Suid. u. d. W. Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.* I S. 473 u. oben S. 144.

3) I. G. sept. I n. 3217. Pausan. VIII 48, 4. Diodor V 73. Schol. Aristoph. Thesm. 973. Auch in Athen, wie die Inschrift eines Theatersessels ἱερέως Διὸς τελείου βουζύγου zeigt. Bei dem βουζύγης hat man an den ἄροτος παίδων zu denken, worüber Wyttenbach zu Plut. praec. coni. S. 144 A.

4) Pausan. II 34, 12.

5) Oder der Aphrodite der Beiname Hera, Pausan. III 13, 9.

6) Plutarch amat. narr. 1. Schol. Pind. Pyth. 4, 104.

7) Phot. u. προτελείαν ἡμέραν. Vgl. Jahn *archäol. Aufs.* S. 103.

8) Pausan. II 33, 1.

9) Eurip. Hippolyt. 1425. Pausan. II 32, 1.

10) Pausan. I 43, 4. Herod. IV 34.

11) (Aischin.) Br. 10.

12) Pollux III 38. Vgl. Achill. Tat. II 12.

die Exegeten wenden[1]). Wir bemerken nur noch dies Eine, dafs bei den der Hera Gamelia dargebrachten Opfern die Galle des Opferthiers nicht mit auf den Altar gelegt und verbrannt, sondern vergraben oder weggeworfen werden mufste, um anzudeuten, sagt der Berichterstatter[2]), dafs Zorn und Bitterkeit der Ehe fern bleiben solle. Auch Zeichenbeobachtungen wurden wohl bei solchen Opfern angestellt, und je nachdem die Zeichen günstig oder ungünstig schienen, die Hochzeit entweder auf den folgenden Tag anberaumt, oder weiter hinausgeschoben.

Allgemeine Sitte aber war es, dafs früh am Hochzeitstage sowohl die Braut als der Bräutigam ein Bad nahmen, zu welchem das Wasser wohl überall aus einer für solche Zwecke besonders bestimmten Quelle geschöpft werden mufste, wie in Athen aus der Kallirrhoe, in Theben aus dem Ismenos[3]); geschöpft aber wurde es von einem im jugendlichen Alter stehenden Verwandten, einem Mädchen oder auch einem Knaben (λουτροφόρος)[4]).

Die feierliche Heimführung der Braut erfolgte am Abend, und zwar auf einem mit Maulthieren oder Rindern bespannten Wagen, auf dem sie ihren Platz in der Mitte zwischen dem Bräutigam und dem sogenannten παράνυμφος oder πάροχος einnahm, welcher immer ein naher Anverwandter oder Freund des Bräutigams war. Nach einer angeblich solonischen Verordnung sollte die Braut allerlei wirthschaftliche Geräthe mit sich führen, und dergleichen auch an der Thür des Brautgemachs hingestellt werden, zur Andeutung ihres künftigen Berufes[5]). War der Bräutigam schon früher vermählt gewesen, so verbot 558 es die Sitte, dafs er selbst die Braut abholte, und er wurde deswegen durch einen Freund oder Verwandten, den sogenannten νυμφαγωγός (Brautführer) vertreten. Dem Brautwagen folgte dann ein zahlreicher (κῶμος) Zug von Angehörigen und Befreundeten, sowie von geleitenden Knaben, dem ein Zugführer (προηγητής) voranschritt[6]); es wurden

1) Was Platon Ges. VI S. 774 E für seinen Musterstaat vorschreibt, dürfen wir unbedenklich auch als wirkliche Praxis der Gottesfürchtigen ansehn.

2) Plutarch praec. coniug. 27. Fr. de Daedal. 2.

3) Pollux III 43. Eurip. Phoin. 347 mit dem Schol.

4) Harpokr. u. d. W. Vgl. Becker *Charikles* III³ S. 364 ff., auch für das Folgende, und über bildliche Darstellungen der Hochzeitsgebräuche Sticotti in d. *Festschrift f. Benndorf* S. 181 ff., der aber Harpokrations Worten Gewalt anthun mufs, um sie mit seiner Deutung von ein paar Vasenbildern auf die Lutrophorie in Einklang zu bringen.

5) Pollux I 246. III 37.

6) Hyper. f. Lykophr. C. 4 f.

Fackeln getragen, welche die Mutter der Braut an dem Herdfeuer des älterlichen Hauses angezündet hatte; es wurden Lieder unter Flötenschall gesungen[1]), sogenannte Hymenaien, angeblich nach einem mythischen Jünglinge benannt, über den man hier diese dort jene Legenden erzählte und ihn zu einem Gott oder Dämon der Ehe umdeutete, der aber wohl nur den Liedern seinen Namen und seine Existenz verdanken mag. Diese Lieder waren zum Theil wohl ernsten und religiösen, gewifs aber gröfstentheils scherzhaften und muthwilligen, auch wohl lasciven Charakters[2]), was um so weniger zu verwundern ist, da sie von Leuten gesungen wurden, die eben vom hochzeitlichen Mahle aufgestanden waren, wobei es auch an reichlichem Weine nicht gefehlt hatte. Das Hochzeitmahl ward vom Vater der Braut ausgerichtet, und es nahmen an ihm, wenigstens hier und da, auch die Frauen Theil, die sonst von gesellschaftlichen Mahlzeiten der Männer ausgeschlossen waren; doch speisten sie an besonderen Tischen, und die Braut war verschleiert[3]). Auch im Hause des Bräutigams scheint man bisweilen ein Mahl angerichtet und die Freunde desselben, die zu jenem andern nicht zugezogen waren, eingeladen zu haben[4]). Hier angelangt 559 wurde das junge Ehepaar von den Aeltern und Freunden des Bräutigams mit frohem Zuruf begrüfst, und Naschwerk, Früchte und dergl. über sie ausgeschüttet zum glücklichen Vorzeichen[5]). Dann ward die Braut von der Nympheutria, einer älteren Verwandten, die von den Aeltern

---

1) Pollux IV 80 giebt an, dafs zu dem γαμήλιον αὔλημα zwei Flöten gehörten, eine gröfsere tiefertönende und eine kleinere, συμφωνίαν μὲν ὑποδηλοῦντες, μείζω δὲ εἶναι χρῆναι τὸν ἄνδρα. 2) Vgl. z. B. Aristoph. Frie. 1332ff. Vög. 1231ff.

3) Lukian Sympos. od. Lapith. 8. 5. 47. Vgl. Demosth. g. Onet. I 21. Isai. v. Kir. Erb. 9. Terent. Andr. II 2, 24 (361)ff.

4) Vgl. Terent. Andr. II 6, 19 (450)ff. Auch bei Plautus Aul. II 4 (280ff.) werden in beiden Häusern Anstalten zum Hochzeitmahl gemacht. Vgl. ebda II 6, 2 (351)f. und 8, 14 (384). Im Curculio V 2, 61 (661) richtet der Bräutigam das Hochzeitmahl aus. Dafs übrigens ein Hochzeitmahl, auch im Hause des Brautvaters, kein durchaus nothwendiges Erfordernifs war, sondern die Heimführung der Braut auch ohne dafs ein solches vorhergegangen war, stattfinden konnte, versteht sich von selbst. Vgl. auch hierzu Terent. Andr. III 4, 2 (581). Auf das Hochzeitmahl bezieht sich auch der von Einigen erwähnte Gebrauch, dafs ein Knabe, mit Dorn- und Eichenlaub bekränzt, eine Wanne mit Kuchen umhertrug und dabei rief ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον. Zenob. Sprichw. III 98 und was dazu Schneidewin anführt.

5) Auch der Quittenapfel, den nach solonischer Anordnung die Braut kosten sollte, hat eine symbolische Bedeutung, die Plutarch praec. coni. 1, andeutet; wie überhaupt der Apfel mehrfach in Beziehung zu Liebe und Vermählung gesetzt ist. Vgl. Böttiger *Ideen z. Kunstmythol.* II S. 249. Ein Sühnopfer sieht in diesen καταχύσματα wie in den bei Einführung von Sklaven üblichen (Bd. I S. 368) jetzt Samter *Familienfeste d. Gr. u. Röm.* S. 1ff.

zu diesem Dienst ersucht war, in das von ihr zubereitete und ausgeschmückte Brautgemach geführt, und hier dem Bräutigam übergeben, der dann die Thür verschloſs. Vor dieser stand ein Freund als Wache, um allzu muthwillige und ausgelassene Scherze, die von den Hochzeitsgästen etwa versucht werden möchten, abzuwehren. An Gesängen ähnlichen Charakters wie die Hymenaien fehlte es auch jetzt nicht; sie hieſsen Epithalamien, werden indessen bisweilen auch unter dem allgemeinen Namen Hymenaien mitbegriffen.

Am Tage nach der Hochzeit wurden von den Verwandten und Freunden Hochzeitsgeschenke (ἐπαύλια) gegeben. Besonders sandte der Brautvater dem Schwiegersohn allerlei Hausrath und Gegenstände, die zur Aussteuer gehörten, und in einer Art von Procession unter Anführung eines weiſsgekleideten Knaben und eines Mädchens als Kanephore hingetragen wurden. Auch soll es Sitte gewesen sein, daſs nach der Hochzeit, sei es am ersten oder zweiten Tage, der junge Ehemann sich von seiner Frau trennte und im Hause des Schwiegervaters übernachtete, wohin ihm seine Frau ein Gewand, eine Chlanis, als Geschenk schickte, und dafür von ihm Gegengeschenke bekam, die Anakalypteria[1]) hieſsen, weil die junge Frau sich von jetzt an unverschleiert zeigte. Den Schleier mochte sie der Hera als Weihgeschenk darbringen. Sollte doch die Sitte der Anakalypteria von der Vermählung der Hera mit Zeus sich herschreiben, der ihr am dritten Tag nach der Hochzeit ein groſses Gewand darbrachte, in das er die Erde und den Okeanos gestickt hatte[3]).

Demnächst lag dem Manne die Pflicht ob, seine Frau in die Phratrie, zu der er gehörte, aufnehmen und seine Ehe registriren zu lassen. Dies geschah gewiſs regelmäſsig in den nächsten Tagen nach der Hochzeit, und es wurde dabei ein Opfer dargebracht und den Phrateren ein Schmaus gegeben, oder vielleicht eine Abgabe entrichtet[4]), die ent- 560

1) Auch ὀπτήρια. Vgl. Becker III[3] S. 377 ff.

2) Nach einem dem Archilochos beigelegten Epigramm Anthol. Palat. VI 133.

3) So berichtet ein kürzlich auf einem Papyrusblatt gefundenes Bruchstück aus dem ältesten griechischen Prosabuch, der Pentemychos des Pherekydes von Syros, wo im Anfang der zweiten Columne vor γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι mit Weil *Rev. d. ét. gr.* X p. 1 ff. βούλομαι oder τάσσω zu ergänzen ist (vgl. auch den Plural τοὺς γάμους nach zweimaligem γάμον), also Hera als γαμηλία eingesetzt wird. Vorher aber meint κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίγνεται τῷ γάμῳ den dritten Tag nach der Hochzeit, wie Hesych. u. ἀνακαλυπτήριον bestätigt. Anders Deubner *Jahrb. d. arch. Inst.* XV S. 144 ff.

4) Γαμηλίαν εἰσενεγκεῖν. Vgl. Schömann zu Isai. S. 263. Die γαμηλία wird meist durch θυσία oder δεῖπνον erklärt, durch δωρεά in einem Schol. zu Demosth. g. Eubul. 43.

weder in die Gemeindecasse gelegt oder zum Schmause verwendet werden mochte. Aber auch in seinem Hause gab der junge Ehemann, oder, wenn er noch im Hause seines Vaters wohnte, dieser für ihn den Verwandten und näheren Freunden einen Schmaus als eine Art von Einweihungsfest für die neue Hauswirthschaft. Dies heifst auch γάμον ἑστιᾶν [1]), wie die Bewirthung am Hochzeitstage selbst; es war aber nur eine Männermahlzeit, an welcher nicht, wie an dem Hochzeitsmahl im Brauthause, auch Frauen theilnahmen [2]).

So ungefähr war im Allgemeinen die Sitte zu Athen, wobei es sich denn aber von selbst versteht, dafs es nicht in allen einzelnen Fällen immer ganz auf dieselbe Weise hergegangen sei. So ward z. B. nicht immer die Braut auf einem Wagen gefahren; sie mufste bisweilen auch zu Fufse gehn [3]), und es kamen auch Hochzeiten ohne allen Sang und Klang und festliche Schmausereien vor, wie bei uns stille Hochzeiten, die dann freilich den Namen Hochzeiten nur uneigentlich tragen. Auch die gottesdienstlichen Handlungen vor der Hochzeit wurden, je nach der Gesinnung der Einzelnen, bald mehr bald weniger gewissenhaft begangen, konnten von Freigeistern auch wohl ganz unterlassen werden, ohne dafs deswegen die Ehe für weniger gültig angesehen wäre. Zu ihrer Gültigkeit gehörte nur die vorhergehende Verlobung (ἐγγύησις) und die nachherige Anzeige und Registrirung bei der Phratrie. Dafs Priester bei der Vermählung eine amtliche Function auszuüben, eine Copulationsformalität vorzunehmen, einen Segen zu sprechen oder gar eine Trauungsrede zu halten gehabt hätten [4]), darf mit aller Entschiedenheit geleugnet werden. In Plutarchs Zeit war es allerdings irgendwo — 561 wahrscheinlich in Chaironeia — herkömmliche Sitte, dafs das Brautpaar von der Priesterin der Demeter copulirt wurde [5]), aber wenn dies oder etwas Aehnliches wirklich allgemeiner Gebrauch in Griechenland gewesen wäre, so wäre das vollkommene Stillschweigen aller Schrift-

---

Wenn Einige dies auf die ἡμέρα κουρεῶτις, den dritten Tag der Apaturien, verlegen, so ist das schon von Meier *de gent. Att.* p. 18 widerlegt, der aber selbst irrt, wenn er einen bestimmten Tag dafür annimmt. Im Gamelion freilich mochte es meistens geschehen, nämlich weil dies der Hochzeitsmonat war.

1) Isai. a. R. 18 mit d. Commentar von Schömann. Vgl. auch Hom. Hymn. a. Aphr. 141.

2) Auf ein solches Mahl ist die Stelle des Komikers Apollodor bei Athenai. VI 43 S. 243 D zu beziehen. Die dort erwähnte νύμφη ist nicht die Braut, sondern die junge Frau. Auch I 9 S. 6 A ist wohl νυμφίος von dem jungen Ehemann zu verstehen.

3) Pollux III 40 νύμφη χαμαίπους. Auch Phot. u. ζεῦγος ἡμιονικόν.

4) Petersen *Hausgottesdienst* S. 37.

5) Plutarch praec. coni. i. A.

steller darüber vollkommen unbegreiflich. In Athen soll die Priesterin der Athena das neuvermählte Ehepaar besucht und dabei die Aigis mitgebracht haben. Auch diese Angabe[1]) ist, wenn sie überhaupt begründet sein sollte, wohl nur auf einzelne Fälle zu beschränken, wenn etwa die Braut von ihren Aeltern vorher auf die Akropolis geführt, und der Göttin und ihrer Priesterin besonders empfohlen war. Zu Thespiai wurde am Tage der Hochzeitfeier dem Eros, dem Hauptgott der Thespier, ein Opfer in seinem Tempel dargebracht[2]), anderswo ist von einem Opfer der Neuvermählten am Altar der Artemis Eukleia, anderswo im Tempel der Aphrodite die Rede[3]). Und so gab es ohne Zweifel hier und da noch mancherlei Gebräuche bei den Vermählungen, von denen uns keine Kunde zugekommen ist[4]).

Nur von den spartanischen Hochzeiten haben wir noch Einiges zu bemerken. Dafs hier der Bräutigam sich seiner Braut durch eine Art von Raub oder gewaltsamer Entführung bemächtigte, ist schon in einem früheren Abschnitt angegeben worden[5]). Hier konnte also von einer feierlichen Heimführung nach vorhergegangenem hochzeitlichem Mahle nicht die Rede sein. Dafs aber die Entführung nicht ohne Einwilligung der Aeltern des Mädchens stattfand, ist daraus klar, dafs den Ehen in Sparta ebensogut wie anderswo eine Verlobung vorausging[6]). Die religiösen Gebräuche mochten sich darauf beschränken, dafs die Mutter mit der Braut zum Tempel der Hera-Aphrodite ging, hier ein Opfer 562 darbrachte und um Segen für die bevorstehende Verbindung betete[7]). Dann hatte der Bräutigam dafür zu sorgen, wie er sich seiner Verlobten bemächtigte. Ohne Zweifel fuhr diese noch fort, mit ihren Alters-

---

1) Sie findet sich bei Suidas und bei Zonaras u. αἰγίς, welche beide nur für Einen zu rechnen sind. Ein Gewährsmann wird nicht genannt, und sonst kommt nirgends dergleichen vor. Die Angabe des Lex. rhet. Cant. S. 670, 28 οἱ γαμοῦντες ποιοῦσι τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ ἱεροὺς γάμους beruht trotz Usener *N. Rhein. Mus.* XXX S. 227 doch wohl nur auf einer Verwechslung mit dem oben S. 539 besprochenen Feste.

2) Plutarch amator. 26.

3) Plutarch Arist. 20. (Aischin.) Br. 10.

4) Dafs zu Naukratis die Hochzeiten im Prytaneion gefeiert seien, hat z. B. Gerhard *Myth.* I S. 279 in den Athenaios IV 32 S. 149 hineingelesen, der kein Wort davon sagt. Bei Aischylos Choëph. 485 werden χοαὶ γαμήλιοι genannt, woraus sich schliefsen läfst, dafs von den Bräuten oder neuvermählten Frauen an den Gräbern der Vorfahren Trankopfer dargebracht wurden.

5) S. Bd. I S. 272.

6) Ailian V. G. VI 4. Auch Herodot VI 65, wo ἁρμοσάμενος auf die Verlobung zu beziehen ist.

7) Pausan. III 13, 9.

genossinnen die gemeinschaftlichen Uebungsplätze ihres Geschlechtes zu besuchen. Es wird nun wohl in ähnlicher Weise hergegangen sein, wie auf Kreta bei der Entführung eines geliebten Knaben[1]). Der Bräutigam ersah sich die Gelegenheit; die Braut und ihre Gefährtinnen setzten ihm einen mehr oder weniger ernsthaften Widerstand entgegen, bis es ihm gelang, sich seiner Beute zu bemächtigen und sie hinwegzuführen. Dann brachte er sie in das zu ihrer Aufnahme bestimmte Haus und übergab sie der Nympheutria, die ihr das Haar abschnitt, ihr Männerkleider und Männerschuhe anlegte, sie in die Brautkammer führte und dann den Bräutigam, wenn er Abends kam, zu ihr einliefs.

— —·— —

Ein zweites Familienfest, oder vielmehr eine Reihe von festlichen Handlungen, wurde durch die Geburt eines Kindes veranlafst. Schwangere, denen die Entbindung bevorstand, opferten nicht blofs der Eileithyia oder der statt dieser als Geburtsgöttin verehrten Artemis, sondern auch den Nymphen[2]). — Sodann wurde, wenn ein Sohn geboren war, ein Olivenkranz, wenn eine Tochter, ein Gebinde von Wolle an der Hausthür aufgehängt[3]), theils der guten Vorbedeutung wegen — denn die Wolle sollte wohl auf künftige Arbeitsamkeit, der Olivenkranz auf bürgerliche Tüchtigkeit und Verdienste deuten — theils aber auch zum Zeichen, dafs eine Wöchnerin da sei, damit, wer etwa durch Betreten eines solchen Hauses sich zu verunreinigen fürchtete, benachrichtigt würde[4]). Denn dafs ein Wochenbett als verunreinigend auch für die, die sich ihm näherten, angesehen wurde, haben wir früher gesehen. Einige Tage nach der Geburt, doch nicht früher als am fünften, wurde 563 dann mit dem Kinde die Reinigungsceremonie der sogenannten Amphidromien vorgenommen, indem es von der Grofsmutter oder von einer andern der um die Wöchnerin beschäftigten Frauen um den Herd getragen und unter Gebeten durch Bestreichung mit Reinigungsmitteln lustrirt wurde, wobei alle, die bei der Geburt behülflich gewesen waren, sich ebenfalls reinigten, und nachher ein festliches Mahl folgte[5]).

1) S. Bd. I S. 315. Anders Rofsbach *Röm. Ehe* S. 215. Uebrigens mag die spartanische Sitte Ueberrest eines in älteren Zeiten allgemeineren Brauches gewesen sein, auf den manche Mythen von Entführungen zu deuten scheinen. Vgl. Welcker *Kret. Colonie* S. 69.

2) Eurip. Elektr. 625.

3) Hesych. u. στέφανον ἐκφέρειν.

4) Vgl. aber Ephipp. bei Athenai. IX 10 S. 370 C. Kathartische Bedeutung haben Wolle und Kranz nach Diels *Sibyllinische Blätter* S. 120 ff.

5) Platon Theait. S. 160 E mit d. Schol. Harpokr. und Suid. u. d. W. Eubul. bei Athenai. II 70 S. 65 C. Ephipp. a. a. O. Vgl. Samter a. a. O. S. 59 ff.

Gleich darauf, am siebenten oder, was das gewöhnlichste war, am zehnten Tage wurde dem Kinde der Name gegeben[1]), und auch bei dieser Gelegenheit wurde den Göttern, namentlich wohl denen, die man vor andern als Jugendpfleger (κουροτρόφοι) verehrte[2]), dem Apollon, der Artemis, den Nymphen und Flufsgöttern, geopfert, den Verwandten und Freunden des Hauses ein Schmaus ausgerichtet, und das junge Kind ihnen gezeigt, wogegen ihrerseits allerlei Geschenke[3]) dargebracht wurden, dergleichen auch selbst die Sklaven an diesem Tage zu geben pflegten[4]). Endlich am vierzigsten Tage nach der Entbindung, wo die Lochien aufhören, ward die vollständige Reinigung der Wöchnerin gefeiert, wobei es denn wohl ebenfalls nicht an Opfern fehlte[5]).

Kam dann der erste Geburtstag des Kindes, so wurden wieder von den Angehörigen und Hausgenossen Geschenke gegeben[6]), und es läfst sich annehmen, dafs auch dieser Tag in gottesfürchtigen Häusern nicht ohne eine Art von religiöser Feier begangen sein werde. Auch weitere jährlich wiederholte Geburtstagsfeiern (γενέθλια) scheinen wenigstens seit dem vierten Jahrhundert nicht ungebräuchlich gewesen zu sein. Allgemeiner aber und festlicher wurden sie seit der hellenistischen Zeit unter der Einwirkung orientalischer und später namentlich römischer Sitte begangen; und es wurden nicht blofs die Geburtstage der Freunde und Verwandten von den Ihrigen, oder die der Fürsten von den Unter- 564 thanen, sondern auch die der Lehrer von ihren Schülern und Anhängern festlich begangen[7]).

1) Harpokr. u. ἑβδομευομένου. Eurip. Elekt. 1126. Fragm. 2 Nck. Aristoph. Vög. 922. Eubul. bei Athenai. XV 7 S. 668 D und sonstige Nachweise bei Schömann zu Isai. S. 245 f. Den Grund, weswegen man den Namen nicht vor dem siebenten Tage gab, findet Aristot. Nat. gesch. VII 12 darin, dafs bis zu diesem Tage das Leben der Kinder ungewifs sei, und schwächliche meist vorher sterben.

2) Schömann *Opusc.* II p. 227.

3) Die daher auch wohl ὀπτήρια genannt wurden. Vgl. Petersen *üb. d. Geburtstagsfeier* in d. *Jahrb. f. class. Philol.* Suppl. II S. 295 u. O. Schneider zu Kallim. H. a. Art. 74.

4) Terent. Phorm. I 1, 13 (47). Hesych. u. ἀμφιδρόμια und Schol. Plat. a. a. O. sagen, dafs dem Kinde der Name bei der Amphidromienfeier gegeben sei, und es ist nicht zu bezweifeln, dafs beide Acte häufig mit einander verbunden wurden; dafs es immer so gewesen, wie Petersen S. 298 ff. meint, läfst sich nicht behaupten. In Dingen dieser Art banden sich die Griechen schwerlich mit peinlicher Gewissenhaftigkeit an eine feste Regel. Uebrigens vgl. Preuner *Hestia-Vesta* S. 53 ff.

5) S. oben S. 373.

6) Terent. Phorm. I 1, 14 (48), wo aber *natalis dies* doch nicht blofs den ersten Geburtstag meint.

7) Vgl. besonders Petersen a. a. O., dem E. Curtius *Alterth. u. Gegenw.* II S. 15 ff. in allem folgt.

Von der Einführung des Kindes in die Phratrie des Vaters am dritten Tage des Apaturienfestes und den dabei vorkommenden Opfern ist schon oben die Rede gewesen. Frommgesinnte Aeltern in Athen waren auch bedacht, ihre Kinder schon früh in die Mysterien einweihen zu lassen, gleichsam eine Art von Firmelung; und wir hören, daſs den Kindern auch bei dieser Gelegenheit Geschenke von den Hausgenossen gemacht wurden[1]), wenn auch von häuslichen gottesdienstlichen Acten dabei nicht die Rede ist. Für die Mädchen ferner fand zwischen dem fünften und zehnten Lebensjahr die Weihung an die brauronische Artemis, die sogenannte ἀρκτεία statt, wovon ebenfalls schon früher gesprochen ist. Auch der Eintritt der Knaben in das Ephebenalter wurde festlich gefeiert; namentlich wurde dem Herakles von dem angehenden Epheben ein Trankopfer dargebracht und die Freunde mit Wein bewirthet[2]); auſserdem aber wurde jetzt das Haar, welches die Knaben bisher lang getragen hatten, abgeschnitten und dem Apollon geweiht, auch ein mit Binden umwundener Zweig des von diesem geliebten Lorbeers an die Hausthüre gestellt[3]). Leute in Athen, die sich auszeichnen wollten, führten ihre Söhne auch wohl nach Delphi, um dort die Haarweihe vorzunehmen[4]); in der Regel aber begnügte man sich mit der Weihung in Athen selbst, wo der Gott ja auch als Patroos seinen Tempel hatte. Aehnliche Gebräuche dürfen wir denn auch in andern Staaten voraussetzen.

Von den mancherlei Veranlassungen zu gottesdienstlichen Feiern, sei es im Hause sei es in öffentlichen Heiligthümern, die dem Frommgesinnten das Leben mit seinen wechselnden Ereignissen darbot, ist im Einzelnen zu reden weder nöthig noch möglich. Wer z. B. eine gröſsere Reise vorhatte, machte sich nicht leicht auf den Weg ohne vorher den Göttern zu opfern, sowohl um günstige Zeichen zu erlangen als auch um sich der Obhut der Götter mit Gebeten zu empfehlen; und wer 565 wohlbehalten zurückkehrte, versäumte es nicht, seinen Dank dafür durch Opfer und Gaben zu bezeugen[5]). Ebenso war es bei Rettung aus Gefahren, Genesung von schweren Krankheiten u. dgl.[6]), beim Empfange

---

1) Terent. a. a. O. 15 (39).

2) Athenai. XI 88 S. 494 F. Phot. und Hesych. u. οἰνιστήρια.

3) Κορυθάλη, nach Etym. M. S. 531, 53.

4) Theophr. Char. 21 (περὶ μικροφιλοτιμίας). Plutarch Thes. 5 bezeichnet dies als Sitte der Vorzeit. Sie bestand aber nicht bloſs in Athen, Theopomp bei Athenai. XIV 83 S. 605 A.

5) Ἐπιδήμια θύειν Himer. ecl. 36 S. 308 Wernsd.

6) Σῶστρα oder σωτήρια θύειν, Herod. I 118. Achill. Tat. I 1. Diodor XVII 100 und von ganzen Heeren Xenoph. Anab. III 2, 9 u. ö.

glücklicher Nachrichten und sonst besonders erfreulichen Ereignissen[1]), z. B. bei Siegen die Einer in einem Agon gewonnen hatte[2]), und so noch bei manchen andern Gelegenheiten, je nachdem ein Jeder sich den Göttern verpflichtet achtete oder nicht. Der Landmann, der bei seinem Geschäfte so sehr von der Gunst der Götter abhing, die das Wetter regirten und die Frucht gedeihen oder verkümmern liefsen, mufste sich auch besonders zu fleifsigen Anrufungen und Gaben an die Götter aufgefordert fühlen, und es hat sich ein Bruchstück eines attischen ländlichen Festkalenders erhalten, welches die Tage angiebt, an welchen zu opfern, und die Götter, denen zu opfern, sowie auch was ihnen zu opfern sei. Das bedeutendste Opfer in dem Verzeichnifs ist ein Ferkel für Demeter und Kore am 17. Boëdromion; für andere Götter Hähne und Hühner, meistens aber nur Opferkuchen und Trankopfer[3]). Dies nun und anderes dergleichen weiter im Einzelnen zu verfolgen müssen wir ablehnen; und so bleibt uns denn nur noch übrig die Religionsgebräuche zu betrachten, welche sich auf die Todten und ihr Gedächtnifs bezogen.

21. Begräbnifs- und Todtencult.

Die Bestattung der Todten galt für eine der heiligsten Pflichten, durch deren Vernachlässigung man sich nicht blofs an diesen selbst, sondern auch an den Göttern, und zwar gleichmäfsig an denen der Oberwelt wie an denen der Unterwelt, aufs schwerste versündigte. Der unbegrabene Leichnam verunreinigte nicht nur seine Umgegend, sondern er verletzte auch das Auge der Götter; die Seele des Verstorbenen fand keine Stätte im Reiche der Todten, so lange der Leib nicht bestattet war, und die unterirdischen Götter zürnten, dafs sie nicht empfingen, was ihnen gebührte[4]). Wer einen Leichnam unbegraben fand, der fühlte 566 sich verpflichtet, wenn er nicht mehr thun konnte, ihn wenigstens mit

1) Χαριστήρια θύειν Diodor XX 76, wie ein aus gleichem Anlafs dargebrachtes Weihgeschenk auf Inschriften häufig χαριστήριον oder εὐχαριστήριον heifst. Εὐαγγέλια θύειν Aristoph. Ritt. 656. Xenoph. Hell. I 6, 37. IV 2, 14 u. a.

2) Ἐπινίκια θύειν Plat. Sympos. S. 173 A. 174 A u. s.

3) S. C. I. A. III n. 77. Die Inschrift ist aus der Kaiserzeit, kann aber nicht als Zeugnifs für den Staatscult in Betracht kommen, ebensowenig wie der in Athen erhaltene, zuerst von Bötticher *Philol.* XXII S. 385 ff., zuletzt von Svoronos *Journ. intern. d'arch. num.* II p. 21 ff. erläuterte Bildkalender.

4) Vgl. Soph. Antig. 1070 ff. Eurip. Phoin. 1320. Lys. Epitaph. 7 und sonst viele Stellen.

ein Paar Händen voll Erde zu bedecken[1]), eine Pflicht, auf deren Versäumung in Attika ein feierlicher Fluch gelegt war; für die Bestattung der Gefallenen im Kriege nicht gebührend gesorgt zu haben ward den Befehlshabern als ein todeswürdiges Verbrechen angerechnet, und wir haben gesehn[2]), wie auch den besiegten Feinden der Waffenstillstand, den sie zu diesem Zweck erbaten, nicht verweigert werden durfte, oder wie auch, wenn die Besiegten es nicht konnten, die Sieger selbst jene Pflicht erfüllten. Die athenischen Gesetze sprachen die Kinder, die in der Jugend von ihren Aeltern zur Unzucht angehalten waren oder nicht die nothwendigste Erziehung und Unterweisung zum ehrlichen Erwerbe erhalten hatten, von jeder Pflicht gegen die Aeltern los, mit Ausnahme dieser einen, für ihre Bestattung nach dem Tode zu sorgen[3]).

Das regelmäfsige Verfahren bei der Bestattung war in Attika, und so wohl auch bei den übrigen Griechen im Allgemeinen folgendes. Zunächst wurde vor die Thür des Sterbehauses ein irdenes Gefäfs mit Wasser gestellt, damit, wer das Haus betreten hatte, beim Herausgehen sich reinigen konnte[4]). Dem Todten wurden die Augen und der Mund zugedrückt, und der Körper gewaschen und mit wohlriechenden Specereien gesalbt; ein Geschäft, welches nicht, wie bei uns, den Händen gemietheter Todtenfrauen überlassen, sondern von den Frauen aus der nächsten Verwandtschaft eigenhändig verrichtet ward[5]). Der Gebrauch, dem Leichnam einen Obolos als Fährgeld für den Charon in den Mund zu geben, war der älteren Zeit fremd, die noch nichts vom Charon wufste. Pausanias fand diesen nicht früher erwähnt, als in der Minyas, einem der jüngsten Gedichte des epischen Cyklus von einem unbekannten Verfasser[6]). Aischylos erwähnt des Todtenkahnes, und bei Aristophanes wird Charons und auch des ihm gebührenden Fährgeldes 567 gedacht[7]), so dafs der Gebrauch als damals bestehend anzuerkennen ist, den auch die in Gräbern gemachten Funde aus verschiedenen Theilen Griechenlands, wenn auch am wenigsten aus Attika bestätigen[8]).

1) Ailian V. G. V 14. Schol. Soph. Antig. 255 und oben S. 271.

2) S. oben S. 11.

3) Aischin. g. Timarch 13 f.

4) Vgl. oben S. 372 und dazu noch Eurip. Alkest. 98 f.

5) Isai. v. Kir. Erb. 22. v. Philokt. Erb. 41. Vgl. Eurip. Phoin. 1667.

6) Pausan. X 28, 2.

7) Aischyl. Sieben g. Theb. 835 H. Aristoph. Frö. 140. Vgl. auch Eurip. Alkest. 252. 361. Ras. Her. 431.

8) *Dict. d. ant.* u. Funus. Nur Hermione in der Argolis soll eine Ausnahme von der Sitte gemacht haben, nach Strab. VIII S. 373. Kallimach. Fr. 110 mit Naeke

Der gewaschene und gesalbte Leichnam wurde in weifse Gewänder gehüllt[1]), mit einem Kranze und Binden geschmückt und auf einem Bette, ganz den gewöhnlichen gleich, im Vorderhause ausgestellt, wobei man darauf hielt, dafs die Füfse dem Ausgang zugekehrt wurden. Untergebreitet wurden der Leiche wenigstens in Athen Weinreben und Origanoskraut[2]) und neben das Leichenbett Salbgefässe (λήκυθοι) gestellt, die dem Todten dann in das Grab mitgegeben wurden. Darauf versammelten sich Verwandte und Freunde zur Todtenklage um das Leichenbett, wie solche Klagescenen uns namentlich auf zahlreichen attischen Vasen vergegenwärtigt werden[3]). Die Ausstellung der Leiche geschah regelmäfsig gleich am ersten Tage nach dem Tode, und am Tage darauf erfolgte wenigstens nach athenischem Gesetze die Bestattung (ἐκφορά). Die Leiche mit dem Bette, auf dem sie ausgestellt war, wurde, und zwar vor Sonnenaufgang[4]), damit die Sonne nicht durch den Anblick verunreinigt würde, unter Begleitung der Anverwandten und Freunde zum Begräbnifsplatz getragen[5]), bisweilen von Männern aus

---

Hecale p. 208 f. Aber auch sonst ist dieser Gebrauch nicht constant gewesen, da man in vielen verschlossenen und frisch geöffneten Gräbern den Obolos nicht gefunden hat, z. B. in dem neuerdings aufgedeckten Friedhof von Athen vor dem Dipylon bei mehr als zweihundert Leichen kein einziges Mal, Brückner und Pernice *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* XVIII S. 187 f. Mit Recht bemerkt schon Urlichs *üb. d. Gräber d. Gr.* im *N. Schweiz. Mus.* 1861 S. 155, dafs der Glaube keine dogmatische Bestimmtheit gehabt; dasselbe gilt aber von gar vielen andern Satzungen und Bräuchen des Cultus.

1) Die Begräbnifsordnung von Iulis auf Keos I. G. ant. n. 395[a] schreibt vor, dafs nicht mehr als drei weifse Gewänder gebraucht werden sollen, eines zur Unterlage (στρῶμα), eines zur Bekleidung der Leiche (ἔνδυμα), eines zur Umhüllung (περίβλημα), und bestimmt zugleich, dafs sie zusammen keinen höheren Werth als hundert Drachmen haben dürfen. Mehr als drei Gewänder den Todten mitzugeben verbot auch Solon, Plutarch Sol. 21. Einen Maximalwerth von nur fünfunddreifsig Drachmen läfst für die dem Todten mitzugebenden Kleidungsstücke (von denen die χλαῖνα grau sein mufs) das Gesetz der Labyaden in Delphi *Gr. Dialektinschr.* n. 2561 C Z. 20 ff. zu, aufserdem eine Unterlage und ein Kopfkissen.

2) Aristoph. Ekkl. 1030 f. Reste von Weinreben in attischen Gräbern, *Mitth.* a. a. O. S. 184.

3) Besonders auf den sogenannten Prothesisvasen, über die Wolters *Mitth. d. arch. Inst. in Ath.* XVI S. 377 ff.

4) (Demosth.) g. Makart. 62. Vgl. auch Plat. Ges. XII S. 960 A. Vgl. das Edict des Iulian *Hermes* VIII S. 167 ff. War der Verstorbene eines gewaltsamen Todes gestorben, so wurde beim Begräbnifs ein Speer vorgetragen, (Demosth.) g. Euerg. u. Mnesib. 69. Pollux VIII 65. Nach Istros bei Harpokr. und Etym. M. u. ἐπενεγκεῖν δόρυ wurde der Speer auch am Grabe in die Erde gesteckt.

5) Auf sehr alten Vasendarstellungen wird die Leiche im Zuge gefahren, z. B. *Monum. d. ist. arch.* IX T. 39 und 40.

der Zahl jener, meist aber, wie es scheint, von Freigelassenen oder auch von gedungenen Trägern. Als besondere Ehrenbezeugung wird erwähnt, dafs die Leichen verdienstvoller Männer von jungen aus der Bürgerschaft erlesenen Leuten zu Grabe getragen worden[1]). Dem Gefolge schlossen sich auch Frauen an, jedoch nach athenischem Gesetz nur die Verwandten bis zum Grade der ἀνεψιαδοῖ oder Vetterskinder[2]), bis zu welchem sich auch die ἀγχιστεία oder erbberechtigte Verwandt-568 schaft erstreckte. Aufserdem wurden oft Klageweiber, auch Männer, gedungen, um Trauerlieder unter Musikbegleitung zu singen und zu wehklagen. Solons Gesetze aber hatten dies und alle sonst üblichen heftigen und leidenschaftlichen Aeufserungen der Trauer, Zerkratzen der Wangen, Schlagen an die Brust, lautes Jammergeschrei untersagt[3]). So begab sich der Zug zu dem Platz, wo der Leichnam begraben oder verbrannt werden sollte; denn beide Arten der Bestattung waren in der geschichtlichen Zeit neben einander gebräuchlich, wogegen sie früher einander abgelöst haben. In der Zeit der sogenannten mykenischen Cultur stand die Sitte des Begrabens, die schon zuvor die Regel gebildet zu haben scheint[4]), allein in Uebung und hat zu kunstvollen Grabanlagen geführt, von denen noch zu reden ist. Dagegen kennen die homerischen Gedichte nicht blofs für die im Kriege Umgekommenen ausschliefslich[5]) die Verbrennung der Leichen, wenn gleich manche Spuren auf ein Fortwirken der älteren Sitte hindeuten[6]), und in Attika diese noch lange herab vorherrschend geblieben ist[7]). Welche Gründe sie auch anderwärts wieder zur Geltung gebracht haben, ob ihre ge-

1) S. Becker *Charikl.* III³ S. 130.

2) Also bis zum fünften Grade, nach der von Schömann zu Isaios S. 456 gegebenen Erörterung über den bisweilen zweideutigen Ausdruck. Eine ähnliche Bestimmung enthielt die Begräbnifsordnung von Iulis.

3) Plutarch Solon 21. (Vgl. aber Plat. Ges. V S. 800 E.) Auch hierin ähnelt die Ordnung von Iulis, die den Leichnam σιωπῇ μέχρι ἐπὶ τὸ σῆμα zu tragen gebietet, und die von Delphi (S. 595 A. 2), die genau dieselbe Bestimmung enthält und Wehklagen nur im Hause und am Grabe gestattet.

4) Vgl. Tsuntas *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1901 S. 88.

5) Il. XXIII 222. Od. XI 74.

6) Vgl. Helbig *zu den homerischen Bestattungsgebräuchen* in *Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss.* 1900 S. 199ff.

7) Vgl. Brückner und Pernice a. d. S. 595 A. a. O. S. 148f., aber auch *Berl. philol. Wochenschr.* 1898 S. 317. Die Athener schrieben die Beerdigung dem Kekrops zu, Cic. de legg. II 25, 63. Das Verbum θάπτειν soll nach Einigen, wie Pott u. Grimm, eigentlich verbrennen, nach Andern, wie H. Weber, beisetzen bedeuten, richtiger aber wohl wird es von einer Wurzel *dhabh* graben abgeleitet. S. die Nachweise bei Curtius *Gr. Etym.*⁵ S. 512f.

ringere Kostspieligkeit oder wie auch vermuthet worden ist, Rücksichten der Pietät, der es besser zu entsprechen schien, wenn man den Leichnam eines geliebten Angehörigen ganz und unversehrt dem Schofs der Erde übergab, als wenn man ihn durch Feuer zerstören liefs, das mag dahin gestellt bleiben. Leichen von Kindern, die noch nicht gezahnt hatten, wurden niemals verbrannt[1]).

Bei der Beerdigung wurde der Leichnam in der Regel in einen Sarg oder eine Todtenkiste gebettet, die entweder von Holz, und dann meist von Cypressenholz, oder, und zwar am gewöhnlichsten, aus flachen oder gebogenen Platten von gebrannter Erde zusammengefügt, oder auch wenigstens in späterer Zeit von Stein war. An Stelle des Sarges wurden namentlich bei Kinderleichen auch grofse Thongefäfse verwendet. Aber auch in Athen, dessen Bestattungssitten uns noch am besten bekannt sind[2]), wurden in älterer Zeit die Leichen ohne Sarg in Schachtgräber versenkt, die oben durch Balken oder Steine abgedeckt wurden. Zum Verbrennen wurde ein Scheiterhaufen (πυρά) errichtet, der bei Bestattung reicher Leute bisweilen sehr grofs, prachtvoll und kostbar war[3]). Auf gröfseren Friedhöfen waren besondere Verbrennungsplätze hergerichtet; in sehr alter Zeit kam es auch vor, dafs der Todte in dem ihm bereiteten Grabe selbst verbrannt wurde. Der Scheiterhaufen wurde von den nächsten Angehörigen angezündet[4]), und in die Flamme wurden von den Leidtragenden abgeschnittene Haare, Kleider, Geräthe und allerlei Gegenstände, die dem Verstorbenen im Leben lieb gewesen waren, hineingeworfen; in der homerischen Zeit wurden auch Thiere, 569 ja, wie bei Patroklos Bestattung, Menschen, troische Gefangene, geschlachtet, um auf dem Scheiterhaufen mit verbrannt zu werden. War dieser abgebrannt und ausgelöscht, so wurden die Gebeine gesammelt[5]), in ein Gefäfs aus Thon oder Erz (ὀστοθήκη) gelegt und entweder in einem Grabe beigesetzt oder in ein Grabgebäude geschafft, welches geräumig genug war, um viele Urnen aufzunehmen und als gemeinschaftliche Ruhestätte für die Ueberreste ganzer Familien oder Ge-

1) Plin. H. N. VII 16, 72 *hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est.*

2) Vgl. besonders Brückner und Pernice a. a. O.

3) Wie beim älteren Dionys nach Philistos bei Theon progymn. 2 S. 164 W. Timaios bei Athenai. V 40 S. 206 E. Cic. d. deor. nat. III 35, 83.

4) Auf Kreta gab es eine besondere Zunft, die sogenannten κατακαῦται, die das Verbrennen der Todten zu besorgen hatten, Plutarch qu. gr. 21.

5) Ὀστολογεῖν. Auch dies thaten die Angehörigen selbst, und es galt für unrecht, es Fremden zu überlassen, Isai. v. Nikostr. Erb. 19.

schlechter zu dienen. Aber auch wo die Leichen nicht verbrannt, sondern begraben wurden, fanden gewöhnlich die Särge der Angehörigen einer Familie oder eines Geschlechtes in einem gemeinsamen Begräbnifsraum neben einander Platz. Neben die Urnen oder Särge wurden dann auch noch theils Gefäfse (λήκυθοι), wie sie bei der Ausstellung der Leiche üblich waren, theils mancherlei andere Gegenstände, die dem Verstorbenen angehört hatten, wie den Kriegern Waffen, den Frauen Spiegel, den Siegern in Agonen ihre Siegespreise, und so bald dies bald jenes, Kindern auch ihr Spielzeug, in die Grabkammer gelegt. War die Beisetzung vollendet, dem Verstorbenen noch ein Abschiedsgrufs, eine Klage nachgerufen, so begaben sich die Leidtragenden in das Trauerhaus zurück und hielten hier, nachdem sie sich zuvor einer Reinigung unterzogen hatten[1]), das Leichenmahl (περίδειπνον). Auch die Frauen, die dem Todten zu Grabe gefolgt waren, nahmen hieran Theil[2]). Es war der Sinn, sich noch einmal gemeinschaftlich des Hingeschiedenen liebend zu erinnern und seiner Verdienste mit Anerkennung und Lob zu gedenken; seine Fehler sollten vergessen werden, und es galt für Impietät, von Verstorbenen schlecht zu reden[3]). Zuletzt folgte dann die Reinigung des Sterbehauses[4]).

Dies war im Allgemeinen der Hergang bei den Bestattungen der Einzelnen. Wir dürfen aber hier die schöne Sitte der Athener nicht unerwähnt lassen, den im Kriege für das Vaterland Gefallenen eine gemeinsame öffentliche Begräbnifsfeier zu veranstalten[5]), deren Be-570 schreibung uns Thukydides gegeben hat. Zwei Tage vor der feierlichen Bestattung, die im Winter stattfand, wurden die Gebeine der während der Feldzüge des Jahres Gefallenen und dort, wo sie gefallen waren, Verbrannten unter einem Gezelte ausgestellt. Die Angehörigen brachten herbei, was sie den Ihrigen als Liebesgabe mitgeben wollten. Am Bestattungstage wurden dann die Gebeine sämmtlich in Kisten von Cypressenholz gelegt, und zwar die eines jeden Stammes in eine besondere zusammen, um auf Wagen zum Begräbnifsplatz gefahren zu werden. Aufserdem ward ein leeres Leichenbett hergerichtet für die-

1) Schol. Aristoph. Wolk. 838.

2) (Demosth.) g. Makart. 62.

3) Plutarch Solon 21 und *Att. Proc.*² S. 630, auch von der δίκη κακηγορίας, die den nächsten Anverwandten für den Verstorbenen zustand.

4) S. oben S. 372.

5) Von Bestattungen einzelner verdienter Männer von Staatswegen im Kerameikos nennt Pausanias in seiner Schilderung der Gräberstrafse I 29 eine Reihe von Beispielen. Dazu die Volksbeschlüsse bei (Plutarch) Leb. d. 10 R. S. 851 A. Diog. L. VII 11.

jenigen, deren Leichen nicht hatten aufgefunden werden können, und die man in dieser Weise wenigstens symbolisch an der Ehre der Bestattung theilnehmen lassen wollte. Dann setzte der Zug sich in Bewegung: Jeder wer da wollte, Bürger oder Nichtbürger, konnte sich anschliefsen; auch die weiblichen Anverwandten der Gefallenen gingen mit. Der Platz, wo die Gebeine beigesetzt wurden, war in der schönsten Vorstadt Athens, dem äufseren Kerameikos. War die Bestattung vollendet und die Gebeine mit Erde bedeckt, so betrat ein vom Staate hierzu erwählter Redner, immer ein Mann von Ansehn, die dort errichtete Bühne und hielt den Gefallenen die Leichenrede. Dann verliefs man den Begräbnifsplatz, nachdem die Angehörigen den Ihrigen noch den gebührenden Zoll der Todtenklage geweiht hatten, und es fand darauf ein vom Staate veranstaltetes Leichenmahl statt, dessen Besorgung den Vätern und Brüdern der Gefallenen überlassen war[1]).

Die Sitte der gemeinschaftlichen öffentlichen Bestattung war seit Solon üblich, nur die Leichenrede kam später, wie es heifst seit den Perserkriegen, hinzu[2]). Noch später, aber noch vor der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde die Sitte dahin ausgedehnt, dafs alljährlich auch in Friedenszeiten zum Andenken der so Bestatteten eine Gedächtnifsfeier (ἐπιτάφια) veranstaltet und mit allerhand Agonen begangen wurde, deren Besorgung dem dritten Archon, dem Polemarchen, oblag[3]). In Ciceros Zeit, da Athen gewissermafsen eine Universitätsstadt geworden 571 war, in der die Philosophen den Ton angaben, wurde bei dieser Feier die in Platons Menexenos enthaltene Leichenrede vorgetragen[4]).

Von ähnlicher Art war die Todtenfeier, die zum Andenken der in der Schlacht bei Plataia gefallenen Griechen nach gemeinsamem Beschlufs die Plataier alljährlich im Monat Alalkomenios, dem attischen Maimakterion entsprechend, zu begehen hatten. Sie begann beim Anbruch des Tages mit einer Procession: voran gingen Trompeter einen

---

1) Dies nicht mehr nach Thukyd. II 34, sondern nach Demosth. v. Kranz 288.

2) Diodor XI 33. Dionys R. A. V 17. Man hat danach auf Themistokles, Aristeides, Kimon als Urheber der Leichenrede gerathen; aber es fragt sich sehr, ob er selbst Thukydides noch bekannt war.

3) Aristot. St. d. A. 58, 1. Platon Menex. S. 249 B. Philostr. Leb. d. Soph. II 30 a. E. Dazu die Ephebeninschriften, die Sauppe *Götting. Nachr.* 1864 S. 206 ff. — *Ausgew. Schr.* S. 377 f. zusammenstellt, der die Zeit auch der Jahresfeier mit Recht in den Winter, aber die Zeit ihrer Einführung zu spät ansetzt. Näheres über das Fest s. bei Martin *Rev. d. phil.* X p. 25 ff. Mommsen *Feste* S. 300 ff.

4) Cicer. orat. 44, 151. Ist Ciceros Zeugnifs auch das einzige, so ist es durchaus nicht anzuzweifeln.

kriegerischen Marsch blasend, dann folgten mehrere Wagen mit Myrten und Kränzen, und hinter diesen ward das Opferthier, ein schwarzer Stier, geführt. Dazu wurden Gefäſse mit Wein, mit Milch, mit Oel und Salben von Jünglingen freien Standes getragen; denn Knechte durften bei dieser Feier, die den im Kampfe für die Freiheit Gefallenen galt, sich in keiner Weise betheiligen. Zuletzt kam der Archon von Plataia, der zu anderer Zeit keine Waffen berühren und kein anderes als ein weiſses Kleid tragen durfte, jetzt im Purpurgewande, in einer Hand ein Schwert, in der andern einen Krug tragend. So zog die Procession durch die Stadt zu dem Platze in der Nähe, wo die Gräber der Gefallenen waren. Hier schöpfte der Archon Wasser aus einer Quelle, wusch damit die Grabsäulen und salbte sie mit Salbe. Dann opferte er den Stier, so daſs sein Blut auf die Grabstätte floſs, betete zum Zeus und zum Hermes Chthonios, rief die Tapferen, welche für Hellas den Tod erlitten, das ihnen geweihte Mahl und die Blutspende anzunehmen, füllte darauf einen Becher mit Wein, goſs davon aus und sprach: dieses trink' ich den Männern zu, die für die Freiheit der Hellenen in den Tod gegangen sind. So wurde die Feier noch zu Plutarchs Zeit begangen[1]).

Aber auch die in der gewöhnlichen Weise bestatteten Verstorbenen entbehrten nicht der Ehren, die ihnen von ihren Angehörigen theils zunächst nach dem Begräbniſs, theils lange nachher in jährlich wieder-572 holten Feiern erwiesen wurden, und sämmtlich als Religionspflichten galten[2]). Zuerst am dritten Tage, dann am neunten, und endlich am dreiſsigsten wurden Spenden und Todtenopfer am Grabe dargebracht. Die Spenden, *χοαί*, aber nicht *σπονδαί* genannt, bestanden aus Melikraton, d. h. einem Gemisch von Honig mit Milch oder auch mit Wasser, aus Wein und aus Oel[3]). Die Todtenopfer, wenn es Thiere waren, wurden am Grabe geschlachtet, das Blut in eine Grube gegossen, der Körper in Stücke geschnitten und die Stücke sämmtlich verbrannt. Doch scheinen die Thieropfer mehr und mehr abgekommen zu sein[4]). Solons Gesetze verboten, Rinder als Todtenopfer zu schlachten[5]); vor

1) Plutarch Aristeid. 21. Dazu Thukyd. III 58, 4, der noch der Darbringung der Erstlinge von den Früchten des Landes gedenkt.

2) Τὰ *νομιζόμενα* oder *τὰ νόμιμα*, welcher Ausdruck theils die Begräbniſsfeier theils die nachfolgenden Todtenfeiern begreift. Vgl. Schömann zu Isai. S. 217 ff.

3) Vgl. Nitzsch zur Od. III S. 162 f. Stengel *Philol.* XXXIX S. 378 ff.

4) Stengel *Kultusalterth.*[2] S. 131 f.

5) Plutarch Sol. 21. Nach dem platonischen Minos S. 315 C müssen in älterer Zeit Todtenopfer auch vor der *ἐκφορά* üblich gewesen sein: *ἱερεῖα προσφάττοντες πρὸ*

ihm mufs dies also geschehen sein, und geschah aufserhalb Attika auch wohl noch später. In der Regel indessen wird man sich mit Schafen begnügt, oft auch wohl statt wirklicher Thiere nur Nachbildungen von Backwerk geopfert haben. Aufserdem wurden allerlei gekochte Speisen dem Todten aufs Grab gesetzt, und zwar namentlich am neunten Tage; sie mögen auf eine eigenthümliche Weise zubereitet sein, weswegen man einen Koch dazu annahm, der sich darauf verstand[1]). Nach dem Todtenopfer am dreifsigsten Tage und dem angeschlossenen Mahle der Verwandten scheinen die Trauerkleider, schwarze oder graue, und die sonstigen äufserlichen Zeichen der Trauer abgelegt zu sein[2]). Doch war die Sitte keineswegs überall gleich. Das Gesagte gilt von Athen. Die Ordnung der Labyaden in Delphi[3]) schreibt Todtenopfer am nächsten und am zehnten Tage nach der Bestattung vor. Auf der Insel Keos trauerten die Mütter um ihre Kinder ein ganzes Jahr lang, während die Männer weder Trauerkleider anlegten noch das Haar abschoren[4]). In Argos wurde am dreifsigsten Tage dem Hermes als dem ψυχοπομπός, der die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt geleitet, ein Opfer angestellt[5]), und damit vielleicht die Trauer beschlossen. In Sparta wurde am zwölften Tage der Demeter geopfert, und die Trauer abgelegt[6]). In Gambreion, einer ionischen Stadt an der kleinasiatischen Küste, verordnete das Gesetz[7]), die Frauen sollen in grauen, doch nicht in schmutzigen Gewändern trauern, die Männer und Knaben entweder in ebensolchen oder, wenn sie es vorziehn, in weifsen; die gebührenden Todtenopfer sollen spätestens innerhalb dreier Monate vollzogen werden, im vierten Monat sollen die Männer, im fünften die Weiber aufhören zu trauern. Bei den epizephyrischen Lokrern wurde keine Trauer um die Verstorbenen angelegt, sondern nur nach der Bestattung eine Leichenmahlzeit gehalten[8]). 573

τῆς ἐκφορᾶς τοῦ νεκροῦ. Schömann hielt zwar die letzten Worte für einen unechten Zusatz von Jemand, der in προσφάττοντες irrig die Praeposition πρό zu erkennen meinte. Aber auch in der Ordnung von Iulis (S. 595 A. 1) heifst es προσφαγίῳ δὲ χρῆσθαι κατὰ τὰ πάτρια, wo προσφάγιον das Opfer vor der Bestattung sein mufs. Der Zusatz κατὰ τὰ πάτρια wird auch auf die Art des Opfers gehn.

1) Plaut. Pseud. III 2, 6 (795)ff. Aulul. II 4, 45 (324).

2) Lysias v. Eratosth. Tödt. 14. Harpokr. u. τριακάς. Lex. Seguer. S. 268, 19ff. Anders Rohde *Psyche* I² S. 234 A. zuwider der Erklärung von Harpokration.

3) S. S. 595 A. 1.

4) Nach (Herakl.) Polit. 9.

5) Plutarch quaest. gr. 24.

6) Plut. Lykurg 27.

7) C. I. G. n. 3562.

8) (Herakl.) Polit. 30.

Die Gräber waren gröfstentheils aufserhalb der Städte; bei gröfseren Städten gab es vor den Thoren mehrere Begräbnifsplätze oder Nekropolen, am liebsten an den Landstrafsen. Angesehene Familien hatten ihre abgesonderten Begräbnifsplätze, Begüterte auf eigenen Grundstücken[1]). Nicht selten waren die Gräber tempelförmige Gebäude von Marmor, mit Kunstwerken der Sculptur und Malerei reich geschmückt, so dafs die Errichtung eines solchen Grabmals mehrere tausend Mark kostete[2]); der dabei getriebene Luxus veranlafste die athenische Gesetzgebung zu wiederholtem Einschreiten, zuerst nach Solon, dann namentlich unter Demetrios von Phaleron[3]). Einfachere Grabdenkmäler waren, sofern man sich nicht mit Aufstellung von Thongefäfsen auf den Gräbern begnügte[4]), Säulen, tafelförmige liegende Steine (τράπεζαι) und besonders aufrecht stehende Platten (στῆλαι), die häufig die Form eines Tabernakels haben, alle in mannichfaltiger Bildung und vielfach durch Sculptur oder Malerei geschmückt. Zu Hunderten zählen die besonders auf attischem Boden gefundenen Grabreliefs, die den Verstorbenen, sei es allein in der Erscheinung, die ihn als Lebenden charakterisirte, sei es zusammen mit seinen Angehörigen, in mannichfachen Variationen darstellen. Auf den Gräbern Unverheiratheter pflegte zu Athen ein Wassergefäfs, wie es zum Brautbad diente (λουτροφόρος), aus Marmor oder blofs aus Thon aufgestellt zu werden[5]), eine Anspielung auf den oben (S. 585) erwähnten hochzeitlichen Gebrauch, der im Leben bei ihnen nicht zur Anwendung gekommen war. Dafs es auch an Grabinschriften in der verschiedensten Fassung nicht gefehlt hat, bedarf kaum der Erwähnung[6]). Der Raum umher wurde mit Bäumen, namentlich Cypressen, und Blumen, besonders Asphodelos, Rosen und Malven, bepflanzt und in einen Garten umgewandelt[7]). Auch solchen Verstorbenen, die ent-

1) Demosth. g. Kallikl. 13 ff.

2) Mehr als zwei Talente, etwa 10000 Mark, giebt Demosth. g. Steph. I 79 als die Kosten des einer Frau errichteten Grabmals an.

3) Cic. de legg. II 26, 64. 65, vgl. Plat. Ges. XII S. 958 E. Die durch das Gesetz des Demetrios herbeigeführte Beschränkung des Grabschmucks ist noch heute nachweisbar, vgl. Brückner *Wochenschr. f. cl. Philol.* 1892 S. 278 ff.

4) Milchhöfer *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* V S. 164 ff.

5) (Demosth.) g. Leoch. 18. 30. Wolters *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XVI S. 384 ff.

6) Wenigstens über die Formen der attischen Grabinschriften giebt eine Uebersicht Kumanudis in der Einleitung zu seinen Ἀττικαὶ ἐπιγραφαὶ ἐπιτύμβιοι (Athen 1871).

7) Eustath. z. Od. XI 538. Van Goens *de cepotaphiis* (Utrecht 1763). Curtius *z. Gesch. d. Wegebaues* S. 262 = *Ges. Abh.* I S. 80 f.

weder in der Fremde gestorben und begraben waren, oder die gar nicht hatten begraben werden können, wie z. B. die zur See Umgekommenen, deren Leichname nicht gefunden waren, wurden doch in der Heimath von den Angehörigen Grabdenkmale, Kenotaphien, errichtet. Wenn es aber irgend möglich war, so sorgte man dafür, dafs, wenn nicht die 574 Leiche, doch die Asche der im Auslande Verstorbenen in die Heimath geschafft und dort bei den Ihrigen begraben würde[1]). Die Richtung der Gräber war nicht, wie angegeben wird[2]), durch die Sitte der einzelnen Stämme geregelt, sondern wurde durch die Beschaffenheit des Locales bald so bald anders bestimmt. Auch die Regel wurde nicht eingehalten, dafs die Leichen mit den Füfsen der Strafse zugekehrt liegen mufsten[3]). Verweigert wurde ein Grab in der Heimath nur schweren Verbrechern; solche wurden, auch wenn sie schon begraben und erst nachher schuldig befunden waren, wieder ausgegraben und über die Grenze geschafft[4]). Hingerichtete wurden bisweilen an einen dazu bestimmten Platz, eine Schlucht, wie das Barathron oder das Orygma bei Athen, der Kaiadas bei Sparta war, hingeworfen[5]).

Dafs die Gräber der Verstorbenen in den Städten selbst und unter den Wohnungen der Lebenden waren, gehört zu den Ausnahmen. Doch war es so nicht nur in Sparta, sondern auch in andern dorischen Städten, wie in Megara und in Tarent[6]), und nach dem platonischen Minos soll es auch bei den Athenern in den ältesten Zeiten Gebrauch gewesen sein, die Todten im Raume des Hauses selbst zu begraben[7]). Anderswo dagegen wurde die Nähe der Gräber als verunreinigend angesehen, und wir haben an einem andern Orte schon bemerkt[8]), wie die Insel Delos, auf welcher nach strenger Satzung Niemand begraben werden sollte, zu wiederholten Malen durch Hinwegschaffung aller Gräber gereinigt worden ist. Die Ansichten waren, wie in vielen an-

---

1) Vgl. Schömann zu Isai. S. 409. Keil *analecta epigr. et onom.* p. 34f.

2) Plutarch Sol. 10.

3) Das Gegentheil erweist schon ein Blick auf den Plan des in Athen aufgedeckten Friedhofs, dessen Gräber nach allen Richtungen der Windrose liegen, *Mitth. d. arch. Inst. in Athen* XVIII T. VI. VII.

4) Xenoph. Hell. I 7, 22. (Plut.) Leb. d. 10 R. S. 834 A. Lykurg g. Leokr. 113f. Hyper. f. Lykoph. C. 16ff. f. Euxen. C. 31.

5) Ueber jene s. Pauly-Wissowa *Realencykl.* u. Barathron, über den Kaiadas Curtius *Peloponn.* II S. 252. In das Barathron wurden in älterer Zeit Verurtheilte auch lebend herabgestürzt, vgl. Hager *Journ. of philol.* VIII p. 1ff.

6) Plut. Lykurg 27 (Inst. Lak. 18). Pausan. I 43 2. Polyb. VIII 30, 6.

7) (Plat.) Min. S. 315D.

8) S. oben S. 372.

dern Stücken, so auch in diesem nicht überall und zu allen Zeiten dieselben, und auch da, wo es als Regel galt, daſs die Gräber der Todten von den Wohnungen der Lebenden und den Heiligthümern der Götter entfernt gehalten werden müſsten, wurde doch zu Gunsten Ein-575 zelner von dieser Regel abgewichen[1]). Die Gräber der Oikisten waren gewöhnlich innerhalb der von ihnen gegründeten Städte, meist auf den Marktplätzen[2]); dem König Pyrrhos wurde in Argos in der Straſse, wo er gefallen war, ein Grabmal errichtet[3]), dem Timoleon in Syrakus auf dem Markte, dem Aratos im Sikyon auf einem ausgezeichneten Platze[4]). Aber diese und ähnliche wurden denn auch nicht als gemeine Todte, sondern als Heroen, ihre Grabmäler als Heiligthümer betrachtet, und man erwies ihnen solche Ehre schwerlich ohne deswegen vorher das Orakel zu befragen, wie es auch hinsichtlich des Aratos und des Pyrrhos ausdrücklich berichtet ist.

Alle Gräber aber, wo sie auch sein und welche Todte in ihnen ruhen mochten, waren geweihte Stätten, und sie auf irgend eine Weise zu verletzen galt als schwere Sünde. Bisweilen wurden auch Inschriften auf ihnen angebracht, welche Verwünschungen gegen die Verletzenden aussprachen und ihnen die Strafe der unterirdischen Götter androhten, oder den Erben des Verstorbenen die Sorge für sie anbefahlen und Vernachlässigung oder Verletzungen mit Verlust der Erbschaft oder Geldbuſsen verpönten[5]). Zu den Verletzungen gehört es namentlich, wenn in Begräbnissen, die einer Familie, einem Geschlecht oder einer Genossenschaft eigenthümlich zugehören, die Leichen Fremder und Unberechtigter beigesetzt werden[6]). Den Angehörigen aber lag die Pflicht ob, die Gräber der Ihrigen zu gewissen Zeiten zu besuchen, sie mit Kränzen und Binden zu schmücken und Todtenopfer an ihnen darzubringen. In Athen wie in Iulis und bei den Labyaden in Delphi geschah dies mindestens einmal jährlich, an den beiden letz-

1) Von angeblichen Heroengräbern in Göttertempeln kann aus einleuchtenden Gründen hier nicht die Rede sein. Beispiele solcher giebt Th. Pyl *d. Rundbauten* S. 67 ff.

2) Pind. Pyth. 5, 93. Thukyd. V 11. Xenoph. Hell. VII 3, 12.

3) Pausan. I 13, 8. II 21, 4.

4) Plutarch Timol. 39. Arat. 53. Pausan. II, 8, 1. — Zu Phigaleia wurde den hundert Erlesenen, durch welche nach Ol. 30, 2 die Stadt den Spartanern wieder abgenommen und den alten Einwohnern zurückgegeben war, ein gemeinsames Grab (πολυάνδριον) auf dem Markte errichtet, und sie jährlich als Heroen mit Todtenopfern geehrt, Paus. VIII 39, 4. 41, 1.

5) Vgl. oben S. 273.

6) Dagegen war schon ein Gesetz von Solon gerichtet, Cic. d. legg. II 26, 64.

teren Orten am Jahrestag des Todes oder der Bestattung, in Athen dagegen am Geburtstage des Todten, weshalb die Feier hier den Namen γενέσια führt[1]). Aufserdem aber gab es wie anderwärts so in Athen 576 auch noch ein allgemeines Todtenfest am 5. Boëdromion, das ebenfalls den Namen Genesia führte und von den Nekysia und wohl auch von den Nemeseia nicht verschieden ist[2]). Besondere Gedächtnifsfeiern Verstorbener wurden bisweilen durch testamentarische Bestimmungen angeordnet. Bekannt ist namentlich das Testament Epikurs[3]), welches den Erben gewisse Einkünfte anweist, wofür sie die Todtenopfer seinem Vater, seiner Mutter und seinen Brüdern und ihm selbst an seinem Geburtstage, dem 10. Gamelion, veranstalten sollten. Dazu aber wird noch eine monatliche Gedächtnifsfeier zu seinem und Metrodors Andenken angeordnet, am 20. jedes Monates, und die Anhänger Epikurs, die diesen Tag feierten, werden daher Eikadisten genannt. Ein anderes interessantes Beispiel solcher Verfügung giebt das Testament der Epikteta[4]), einer reichen Theraierin, welche die Summe von 3000 Drachmen aussetzt, von deren Zinsen ihre Erben jährlich 210 Dr., also 7 pr. Ct., an eine aus ihrer Verwandtschaft gebildete Genossenschaft, ἀνδρεῖος (sc. σύλλογος) τῶν συγγενῶν, zahlen sollen, damit diese sich jährlich im Monat Delphinios in dem von ihr und ihrem verstorbenen Gatten Phoinix gestiften Heiligthum der Musen versammeln und dort aus ihrer Mitte drei sogenannte Epimenioi, d. i. Monatsopferer, erwählen, um die vorgeschriebenen Opfer zu besorgen, nämlich am 19. den Musen, am 20. der Epikteta und ihrem Gatten Phoinix, am 21. ihren zwei bereits verstorbenen Söhnen. Die Verwandten werden namentlich aufgeführt; es sind ihrer 25. Diese sollen sich nicht nur selbst zur Feier einfinden, sondern mit ihnen auch ihre Frauen und Kinder[5]).

1) S. Schömann zu Isai. S. 222 f. und Petersen *Geburtstagsfeier* S. 301 f., der mit Recht die Angabe von Ammonios S. 34 Valck. verwirft, die Genesien hätten am Todestage des Verstorbenen stattgefunden. Anders urtheilt Mommsen *Feste* S. 173.

2) Vgl. oben S. 497.

3) Bei Diog. L. X 18. In der Anth. Pal. XI 44 steht eine Einladung des bekannten Epikureers Philodemos an den Piso, den wir aus Cicero ebenfalls als Epikureer kennen, zur Feier der εἰκάς.

4) C. I. G. n 2448 = I. G. ins. III n. 330.

5) Der Heroisirung Verstorbener, die bisweilen von Staatswegen anerkannt wurde, bisweilen blofs Privatsache der hinterbliebenen Angehörigen war, ist oben S. 126 f. Erwähnung gethan; und dafs man öfters auch Bilder der Verstorbenen im Hause aufgestellt und ihnen eine religiöse Verehrung erwiesen habe, ist ebensowenig zu bezweifeln als zu verwundern. Vgl. darüber L. Stephani *d. ausruhende Herakles* S. 77 (329) ff.

Dafs die Sitte solches Todtencultes bei den Griechen uralt gewesen 577 ist, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel. In den homerischen Gedichten freilich hat sie nur geringe Spuren hinterlassen. Bei Bestattung von Helden, wie Patroklos und Achilleus[1]), werden Schafe und Rinder am Scheiterhaufen geschlachtet und mit den Leichnamen verbrannt; ja dem Patroklos giebt Achill sein Haar, das er kurz zuvor sich abgeschnitten, in die Hand und läfst auch noch ein Paar Hunde, vier Pferde und zwölf gefangene Troer tödten und auf den Scheiterhaufen werfen, worauf er dem Patroklos zuruft: Freue Dich sehr, Patroklos, auch in der Behausung des Hades, und wir dürfen darin sicherlich den Ausdruck des Glaubens finden, dafs er durch diese Mitgaben und namentlich durch die Tödtung der Feinde, deren Seelen nun mit der des Patroklos in das Reich des Hades hinabmüssen, diesem eine Freude zu machen gedenke. Aber von Todtenopfern, die den Verstorbenen noch später und wiederholentlich dargebracht wären, findet sich aufser einer vereinzelten Andeutung in der Odyssee[2]) keine Spur. Man würde indessen sehr fehlgehen, wollte man darum den Todtencultus erst in einer jüngeren Zeit entstanden glauben. Den Gegenbeweis liefern vor allem die Gräber der mykenischen Zeit, in denen nicht nur reicher Schmuck mannichfaltigster Art, der den Beerdigten mitgegeben war, sondern auch Asche und Knochen von Opferthieren und selbst von Menschen sich gefunden haben, die zu ihren Ehren geschlachtet worden sind. In den kunstvollsten Grabanlagen jener Zeit, den Kuppelgräbern, war der Hauptraum aller Wahrscheinlichkeit nach zur Darbringung der Opfer bestimmt, während die Leichen in der anstofsenden Grabkammer niedergelegt wurden. Offenbar steht die Verschiedenheit der Sitte in Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Vorstellungen, die man sich von dem Zustande der Verstorbenen machte. Während in den homerischen Gedichten die Vorstellung von einem bewufstlosen Scheinleben der Seelen in der Unterwelt vorherrscht, beruht die ältere Sitte auf der Voraussetzung, dafs sie an den Mitgaben in das Grab und an den später dargebrachten Opfern ihre Freude haben, und während nach homerischem Glauben durch das Verbrennen der Leiche jeder Zusammenhang der Psyche mit der Oberwelt gelöst wird, gilt sie der älteren Anschauung einer gewissen Einwirkung auf die Lebenden in Gutem und Bösem fähig. Darum verfolgten jene Mitgaben und Opfer

1) Il. XXIII 166 ff. Od. XXIV 65. Bei der Bestattung des Hektor in Troia, Il. XXIV 786 ff., wird nichts dergleichen erwähnt.

2) Vgl. Bd. I S. 67 f.

gewiſs nicht nur den Zweck einer Pflicht der Pietät zu genügen, sondern sie sollten zugleich das Wohlwollen der Todten gewinnen und ihren Groll verhüten. Ist doch nach einer scharfsinnig begründeten Ansicht[1]) für den Uebergang vom Beisetzen der Leichen zu ihrem Verbrennen eben die Absicht maſsgebend gewesen, die Seele gänzlich vom Reiche der Lebenden abzuscheiden. Jedenfalls aber ist später, als die homerische Anschauung von der völligen Getrenntheit der Ober- und Unterwelt wieder zurücktrat, die Verehrung der Todten nicht sowohl aus Rücksichten der Furcht, als der Pietät zu allgemeiner Uebung gelangt. Wie der Volksglaube an Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode je nach dem Verdienste eines Jeden nicht zweifelt, so hat er auch daran nicht gezweifelt, daſs die Verstorbenen sich der Ehren, die ihnen von den Lebenden erwiesen würden, freuten, die Liebeserweisungen wohlwollend aufnähmen, über Vernachlässigung zürnten und ihr Wohlwollen wie ihr Zürnen auch durch gewisse Einwirkungen auf die Oberwelt zu bethätigen vermöchten, unterstützt durch die Mitwirkung der unterweltlichen Gottheiten, unter deren Herrschaft sie nun standen und die darauf hielten, daſs ihnen von den Ihrigen zu Theil würde, 578 was ihnen gebührte. Die Vorstellungen über die Art und Weise, wie den Verstorbenen durch die ihnen dargebrachten Gaben und Opfer ein Genuſs, eine Labung, eine Freude zu Theil würde, waren natürlich ebenso unbestimmt, mannichfaltig und wandelbar, wie bei den Opfern an die Götter, worüber wir oben gesprochen haben. Allen Verständigen galten aber sicherlich auch die Todtenopfer nur als ein sichtbares symbolisches Zeichen der Liebe und Ehrfurcht, dessen die Todten sich freuten, weil im Andenken der Nachkommen geliebt und geachtet fortzuleben ein natürlicher und allgemein menschlicher Wunsch ist, wie Odysseus bei Euripides ihn ausspricht:

> Ich wenigstens solang' ich leb' — und hätt' ich auch
> nur wenig täglich — hätt' an jeglichem genug.
> Von meinem Grab indessen wünscht' ich, daſs geehrt
> man einst es schaue; dauernd ist ja solcher Lohn.

---

1) Rohde *Psyche* I² S. 26 ff.

Verbesserte oder erklärte Stellen.

	Seite
Ailian N. G. XII 30	224
Aischin. παραπρ. 116	33
Aischyl. Sieb. g. Theb. 24	291
— Agam. 58	289
Andok. v. Fried. 11	19
Aristoph. Thesm. 80	504
Athenai. VI 43 S. 243 D	588
— IX 78 S. 410	367
C. I. A. II n. 545 Z. 14	237
— IV 1 n. 27b	389
— IV 2 n. 574c	397
Demosth. v. Kranz 259 f.	383
Diodor XVI 29	34
Eurip. Herakl. 779	456
— Ion 54. 55	429
Euseb. pr. ev. IV 16	256
Herodot I 62	315
— I 68	2
— II 3	146
— II 53	140
— VI 87	536
Hesych. u. Καρνεᾶται	475
Klem. Alex. protr. 2, 21	401
— ebd. 3, 42	256
Lex. rhet. Cant. S. 670, 28	589
Livius XXX 32, 3	120
Paus. V 9, 3	60
Pherekydes Papyrosfragm.	587
Philoch. bei Harpokr. u. ἐπίβοιον	249
Phot. lex. u. ζμπην	192
(Platon) Min. S. 315 C	600
Plutarch Demetr. 26	404
— Perikl. 17	108
— quaest. Rom. 52	238
— quaest. Gr. 36	522
Prokl. zu Hesiod W. u. T. 778	456
Schol. Patm. zu Demosth. g. Eubul. 43	576
Schol. Soph. Oid. Kol. 489	555
Soph. Trach. 171 f.	333
Terenz Adelph. IV 5, 68 (702)	101
Thukyd. IV 91	85
— V 74	15
Xenoph. Memorab. II 1, 14	22
Zenob. prov. II 67	7

REGISTER.

Aale geopfert 239.
Abaddir 184.
Abai in Phokis 328.
Abas, Mantis 314.
Abaton 530.
Abdera 93.
Abendstern als Staatssiegel 82.
Aberglaube 149. 152. 234. 265. 300 f. 312 f. 359. 371 ff. 381 f.
Achaia, Name für Griechenland 132. — Achaier, Name 34. 123. — phthiotische 82. — achaiischer Bundesgott 533.
Acharaka 341.
Acheloos 342.
Acheron 350.
Acherusischer See 349.
Achniaden, Phratrie 468. 574.
Adler 290. 320. — Bilder 321. 530.
Ἀδίαντον 374.
Adonien 172. 548 ff. — Adonis 548. — Adonion, Adonisios, Mt. 550.
Adrasteia, Göttin 144. — Stadt in Troas 331.
Adrastos 179.
Adyton 208. 212. 320. 346. 556.
Aegypten, Aegypter, aegyptisch 269. 292. 354. 377. 387. 411 f. 416. 505. 555. — aegyptische Bücher 359.
Aehren, goldene als Weihgeschenke 222. — heilige 403.
Aeisiten 449.
Aepfel 586. — für Thieropfer 234.
Ἀετός, ἀέτωμα, dreieckiges Giebelfeld der Tempel 208.
Ἄγαλμα 190 f. 218.
Agamede 176.
Agamedes 318. 320. 344. 536.
Agamemnons Scepter, Schild und Schwert 185.
Agathodaimon 159. 344. 346. — Agathodaimonisten 572.
Ἀγχιστεία 596.
Agesipolis 338.
Agetes 475.
Ἀγήτωρ 433.
Ἀγγελία 157.
Aglauros 281. 390. 492.
Agnos, Weidenart 189.
Ἀγών, 'festliche Versammlung' 197. — πάτριος 408. 508. 513.
Agonaltempel 211,
Agone bei religiösen Festen 75. 268 f. 388. 397. 408. 458 ff. u. ö. — Vereidigung der Betheiligten 281.
Ἀγῶνες θυμελικοί 486. — εὐανδρίας 488.
Ἀγωνοθέτης 570. — Bundesbeamter der ozolischen Lokrer 82.
Ἀγοραί in Delphi 52. — der Vereine 574.
Ἀγοραῖοι. ἀγώνιοι θεοί 197.
Ἀγορατροί 40.
Ἄγος ἐκθύσασθαι 364.
Agra (Agrai) 393. 498.
Agraier, Aitolier 118.
Ἄγραφοι νόμοι 2.
Agrarische Gottheiten 506. 535.
Agraulos s. Aglauros.
Agriania, Agrionia 497. 522.
Agrianios, Agrionios, Mt. 464. 497. 522.
Agrippiasten 572.
Agrostinen 183.
Ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι 197.
Ἀγυρμός 394.
Ahnencultus 160.
Aiakeia 74. 564.
Aiakos, Aiakiden 162.
Aias, der Lokrer, des Oileus Sohn 162. 226. 564. — der Salaminier, des Telamon Sohn 222. 564.
Αἴδεσις 365.
Αἰδώς 156.
Aigeus 174. 535. 545.
Aigiden 435.

Aigialos, Aigialeia 123.
Aigina, Aigineten 98f. 102. 162. 177. 503. 540. — aiginetisches Poseidonfest 537.
Αἰγοφάγος 227.
Ainianen 82.
Aiolische Städte in Asien 91.
Αἰώρα 512.
Aischylos 151 f. 269. 293. 556. 594.
Αἰσία ἡμέρα 321.
Aisymneten 272.
Aitnaios 415.
Aitolier als Amphiktyonen 43. 120. — vom Tempel der Leukothea in Chaironeia ausgeschlossen 214. — Αἰτωλοὶ καὶ οἱ ἐν Αἰτωλίᾳ πολιτεύοντες (κατοικέοντες) 121.
Akademie 485. 550. 557.
Akanthos 61.
Akarnan 315. — Akarnanen 80f. — akarnanische Mantik 315.
Ἀκήρυκτος πόλεμος 8.
Akko 152.
Ἀκοντὶ νικᾶν 66.
Ἀκραῖοι θεοί 195.
Ἀκρατοπότης 161.
Ἀκροβάται 431.
Akrolithen 190.
Aktia, Fest 481.
Alalkomeneia 276. — Alalkomeneus 412.
Alalkomenios, Mt. 464. 599.
Alastor 151.
Ἀλάθεια 157.
Alchemie 352.
Aleaia 74. 495.
Alektoromantie, Alektryonomantie 304.
Alektrona 451.
Ἀλῆτις 512.
Aleuaden 83f.
Aleuromantie 304.
Alexander d. Gr. 117. 160. 173. — Lügenprophet 310.
Alexanor 238.
Aliterios 152.
Alkathoien 564.
Alkibiades 272.
Alkyoneus, Gigant 412.
Alkmeoniden 320.
Alpheios, Flufsgott 142f. 176.
Alphitomantie 304.
Alsos 201.
Altäre 198ff. 246ff. 278. — aus Asche 330. — Gestalt 199. — Grab darunter 200. 473. — mit verschiedenen Abtheilungen 242. — häusliche 420f. — mantischer des Zeus in Olympia 338. — besprengt 244. — festlich geschmückt 529. — für Brandopfer 200. 210. — für unblutige Opfer 207. 234. — des Hades nur in Elis 349. — der Hestia 425. — mehrerer Götter 200. 209. — der unbekannten Götter 369.
Altarförmige Opferkuchen 233.
Altaristen 390f.
Althainos, Bach 344.
Altis 58. 201. 205.
Ἀλύται, ἀλυτάρχης 65.
Amalios, Mt. 461. 464.
Amarion 126. 533.
Amarynthia 74.
Amarynthos auf Euboia 501.
Amarysien 501. 566.
Amazonen 468. 563. — Amazoneion 563.
Ambrosia im Cult des Zeus Ktesios 192.
Ἀμβροσία, Festtag 513.
Ἀμέτοιστοι πρίσοδοι 423.
Ammenfest 502.
Ammon 141. 173. 317. — ammonisches Orakel 334.
Amphiaraos 216f. 317. 325. 341. 447. — Amphiareia, Fest 564. — Heiligthum (Ἀμφιάρειον) in Oropos 420. 429. 564. — Priester 432. 564.
Amphidromien 590.
Amphikleia in Phokis 341.
Amphiktyonen 320. 479. — Ἀμφικτύονες Ἀθηναίων 31. — Eid 36. 273.
Amphiktyonien 29ff. 495. 536. — amphiktyonische Satzungen 36f. — Processe 42.
Amphilocher 118.
Amphilochos, Seher 342. 344. 377.
Amphilytos 311. 315.
Ἀμφιφῶντες 233. 499.
Amphipolis 94.
Ἀμφιπολείων, ἀμφίπολος 434.
Amphissa 416.
Amphitrite 194. 538.
Amtseide 281. — Namen 450. s. auch Priester.
Amulete 359.
Amyklas 343.
Amyntas 348.
Anacharsis, der Skythe 392.
Ἀναιρεῖν 303.
Anakalypterien 587.
Ἄνακες, Ἄνακτες (παῖδες) 143. 416. 559. — Anakeion 562. — Anakia 559. 567.

Anaktorion 398. 402.
Anaktoron (Anaktora) 402.
Ἀνάπηρα 241.
Ἀνάρρυσις 575.
Ἀνάθημα 190. 207. 219. — ἀνατίθημι 273. — ἀνατιθέναι, ἄνθεσις 445.
Andacht, religiöse 268. 390. — Andachtsstille 245. 250 f. 430. — Uebungen 380. 395.
Andania 370. 388. 410. 416. 446.
Andokides 152.
Androgeos 563.
Ἀνδροληψία, ἀνδρολήψιον 8.
Ἀνεμοκοῖται 356.
Ἀνέφεδρος 66.
Ἀνεψιαδοῖ 596.
Anhöhen als Cultstätten s. Höhen.
Ἀνιερα̃ 273.
Anios 332.
Anleihen 422.
Ἄνοδος 403.
Ἀνοχωχή 18.
Anrufungen der Gottheit 262 ff. 274. 355.
Antalkidas 114 f.
Antenor 315.
Anthela, Anthene 33. 39.
Ἀνθηφόροι, ἀνθοφέροι 431.
Ἀνθεστηριάδες 523.
Anthesterien 424. 516 ff. — Anthesterion, Mt. 321. 393. 461. 463. 465. 490. 497. 516.
Anthropomorphismus 185 ff. 419.
Anthropophagen 256 f.
Ἀνθυπωμοσία 282.
Antigoneia, Fest 565.
Antiphons Traumbuch 308.
Aonien 84.
Aornos 349.
Ἀπαγγέλλειν ὑπὲρ τῶν θυσιῶν 457.
Ἀπαρχαί s. Erstlinge.
Apaturien 458. 574 ff. — Apaturion, Mt. 463.
Apellaion, Apellaios, Mt. 462. 464. 520.
Ἀπήνη 62.
Ἀπενιαύτησις, ἀπενιαυτισμός 365.
Ἀφεδριατεύοντες 88.
Ἀφηρωΐζειν 163.
Ἄφριος, Ἀφροδισιών, Ἀφροδίσιος, Mt. 548. — Ἀφροδίσια 546. 548. 567.
Aphrodisiasten 572.
Aphrodite 145. 156. 174. 224. 226. 229. 244. 357. 433. 441. 456. 537. 544 ff. — und Hephaistos 545. — und Hera 589. — Tempel in Korinth 212. — Schweineopfer u. Fest 239 f. 547. — Ziegenopfer 240. — Thiasoten der Aphr. 549. — ἀκραία 215. — ἀνοσία 548. — ἀποστροφία 548. — ἐν κήποις 494. 545. — ἐπὶ Ἱππολύτῳ 545. — ἐπιστροφία 548. — Ἥρα 584. — Καστνιῆτις 145. 240. — Κυπρία 171. 573. — οὐρανία 145. 174. 236. 545 f. 548. — πάνδημος 145. 545 f. 548. πόρνη 546.
Apobaten-Agon 485.
Ἀποδημίαι der Götter 195.
Ἀποδιοπομπεῖσθαι 371.
Apodoten 118.
Ἀποικία 97.
Ἄποινα 367.
Ἀπόκλητοι 121.
Apollobex aus Aegypten 352. 360.
Apollon 31. 45. 70. 97. 174 f. 178. 183 ff. 202. 224. 263. 284 ff. 308. 315 f. 368. 456 f. 465 ff. 561 f. — zu Abai 317. 328. — zu Amyklai 473 f. — zu Delos 174. 201. 221. 332. 370. 372 f. 472. 480. — zu Delphi 195. 204 f. 219. 225. 285. 317. 318 ff. 337. 478. — bei den Hyperboreern 195. — zu Klaros 330. 482. — bei Milet 327 f. — zu Thermon 119 f. — Vaticanischer 188. — Altar aus Ziegenhörnern 199. — Ammen 303. — — Eselopfer 237. — Geburtstag 376. Menschenopfer 260. — Ziegenopfer 240. — Orakelstätten 309. 317 ff. — und Artemis 209. 267. 331. — und die Horen 232. — und die Musen 209. 570. — ἀγυιεύς 184. 581. — Ἄκτιος 81. 481. — ἀλεξίκακος 372. — ἀλευρόμαντις 304. — ἀρχηγέτης 475. — Ἀμυκλαῖος 186. — ἀποτρόπαιος 371. — βοηδρόμιος 468. — βοαθόος 469. — γαλάξιος 480. 554. — δειραδιώτης 330. — Δελφίνιος 318. 470. 535. — Διδυμαῖος 322. 327 f. 450. — δρομαιεύς 476. — ἑβδόμειος 468. 574. — ἑκατόμβιος 467. — ἐπικώμαιος 254. — ἐρεθίμιος 444. — ἐριθάσεος 202. — θεάριος 210. — θέρμιος 47. 54. — Θυμβραῖος 331. — θυρξεύς 332. — Ἰσμήνιος 302. 329. 339. 433. 440. 479 f. — Ἰσμηνός 330. — καρινός 184. — καρνεῖος 435. 474. 476. — Κλάριος in Kolophon 331. 438. 482. — Κοροπαῖος 330. — λοξίας 310. — λύκειος 330. — μεταγείτνιος 468. μυριχαῖος 183. — ὀψοφάγος 227. — παιών 342. 472. — παρνόπιος 481. — πατρῷος 276. 468. 576 ff. — πεταγείτνιος 468. —

πορνοπίων 481. — Πτώιος 87. 329. — Πυθαεύς 90. 476. — Πύθιος 276. 479. — πυθοκτόνος 319. 362. — Σαρπηδόνιος 331. — σμινθεύς 224. 481. — σμίνθιος 481. σπόδιος 199. 302. 330. — Φοῖβος 319.
Apollonia, Fest 480. 567.
Ἀπολλωνίδαι 285.
Apollonios, Mt. 58. — Wundermann 346. — Rhodios 363.
Ἀπόμετρα 447.
Ἀποπεμπτικοὶ ὕμνοι 477.
Ἀποφορά 247.
Ἀποφράδες ἡμέραι 321. 457. 517.
Ἀπορραντήρια 205.
Ἀπόρρητα 405. — ἀπόρρητοι λόγοι 452.
Ἀποτέλειοι 129.
Ἀποθύειν εὐχήν 262.
Ἀποτρόπαιοι θεοί 371. — ἀποτροπή 260.
Ἄπιας Διονύσου 431.
Ἀρά, ἀρᾶσθαι, ἀρατήρ 270.
Ara, asa 199.
Aratos 130. 292. 565. 604.
Ἀρχαιρεσίαι 121.
Ἀρχηγέσια 475.
Ἀρχηΐς 474.
Archemoros 71.
Ἀρχερανιστής 574.
Ἄρχεσθαι ἀφ' Ἑστίας 264.
Archias von Korinth 93.
Archiereus, Archiereia 450.
Archierothytes 426.
Ἀρχίκλωψ, ἀρχιπειράτης 7.
Archilocholied 67.
Ἀρχινεωποιός 428.
Ἀρχιοινοχόος 430.
Architheorie (Archeth.) 57. 72.
Ἀρχιθιασίτης 574.
Archive 172. 278. 337. 553.
Archonten im aitol. Bunde 121. — in Athen 424. 472. 514f. 520. — in Boiotien 87. — in Delphi 52. — in Phokis 82. — in Plataia 600. — in Salamis 100.
Ἀρδάνιον 372.
Areopag 173. 201. 276. 369. 555.
Ares 276. — Fest nur für Männer 215. — Geflügelopfer 238. — Hundeopfer 238. 255. — und Aphrodite 209. — ἐνυάλιος 276.
Aresion, Mt. 463.
Ἀρεστήρ 233.
Ἀρητήρ 270.
Areus, König von Sparta 43.
Ἀργᾶντα 243.
Argivischer Bund 90.
Ἀργοὶ λίθοι 184.
Ἀργυρολόγοι νῆες 110.
Ariadne oder Ariagne 510. 524.
Arion, Zitherspieler 267. — Rofs 411.
Aristander 315.
Aristeides 109ff.
Ἀριστεῖον 16.
Aristogeiton 424.
Aristomache aus Erythrai 73.
Aristomachos von Argos 130.
Aristonous aus Korinth 269.
Aristophanès 168. 227. 311. 594.
Ἄριστον 248. 559.
Aristoteles 305.
Arkader, Arkadien 88. 501. 505f. — arkadischer Zeusdienst 530f.
Ἀρκτεία 592. — ἄρκτοι 434. 500f. 583.
Arktinos 362.
Arne 84.
Arneios, Mt., Arnis 560.
Ἄροτοι ἱεροί 508.
Arrhachion 79.
Arrhephoren s. Ersephoren.
Arsinoe 415.
Artachaies, Heros 161.
Artamisios, Artemisios, Artemision, Artemitios, Mt. 463f. 501f.
Artemidoros, Traumdeuter 305. 308.
Artemis 119. 144. 176. 178. 185. 193. 217. 220. 223. 233. 238. 242. 434. 440f. 446. 456. 470. 472. 498ff. 583. — Geburtsgöttin 373. 502. 590. — Mondgöttin 233. 353. 499ff. — zu Ephesos 210. 216. — Bilder 203f. — Ziegenopfer 240. — und die Chariten 551. — und Dionysos 521. — ἀγροτέρα 424. 498. — Ἀμαρυσία 31f. 241. 501. — Βενδῖς 144. — Βραυρωνία 220. 500. 521. 566. 592. — Βριτόμαρτις 144. — γαλαξία 554. — Δίκτυννα 144. — Ἑκάτη 502. — ἐπιπυργιδία 551. — εὔκλεια 157. 589. — Ἐφεσία 178. 439. 502. — ἡγεμάχη 498. — Καρυᾶτις 502. κεδρεᾶτις 203. — κορυθαλία 502. — κουροτρόφος 502. 577. — λαφρία 239. 446. — Λευκοφρυηνή 431. 444. 502. — Μουνιχία 499. — Νάνα 573. — ὀρθία 260. 502. — Οὖπις 268. — πατρῴα 184. — Περγαία 204. 437. — πυρωνία 229. — Σαρπηδονία 331. — στροφαία 581. — σώτειρα 213. 439. — ταυρώ 187. 260. — χιτώνη 373. — ὑμνία 440. 442.
Ἄρτοι ὀβελίαι 233.

Arzneien 354.
Asbamaion 280.
Asche geopferter Menschen 259. — verbrannter Opferthiere 252. — Opferasche bei Reinigungen 374.
Asebie 165 ff. 385.
Asketische Satzungen 380. 418.
Asklepiaden der Ilias 340. 344.
Asklepiasten 572.
Asklepieia (Asklapieia) Heilanstalten 340. — Fest in Epidauros 520. — Asklepieion in Kos 429. — in Epidauros 444.
Asklepios 182. 189. 234. 238. 339f. 353f. 395. 435. 449. 564. 579. — Fest in Athen 424. — Opfer in A. 520. — Tempel in Athen 205. 340. — in Epidauros 231. 372f. 444. 520. — im Peiraieus 340. — in Tithorea 240. — Ziegenopfer 240. — und Leto 209.
Askolien, Askoliasmos 511.
Asphodelos 602.
Ἄσπονδος πόλεμος 9.
Asteria 353.
Astrape 158.
Astrologie 292. 376.
Asyle 215f. — Asylrecht 38. 215f. 273.
Ἀσυλία 25.
Ἄτακτοι πόλεις 110.
Ate 151.
Ἀτέλεια 25f.
Ἀθαναῖος, Mt. 490.
Ἀθάναια, Ἀθάνια, Ἀθήναια, Fest 484. 490. 497. — Ἀθάναια καὶ Εὐμένεια 497.
Athena oder Athene 176. 185. 193. 209. 232. 249. 263. 396f. 419f. 441f. 446. 456. 483 ff. 494f. 510. 543. 558. 561. 566. — Berührungen mit Demeter und Kore 494. 508f. mit Zeus 534. — und Dionysos 510. — und Poseidon 535. — Bilder 190. 193. 222. 489. — Ziegenopfer 240. — Peplos 236. 420. 487 ff. — Priesterin 300. nicht nachweislich 211. — Tempel in Athen 208. 210. 211. 487. — zu Alea 425f. — zu Delos 231. — zu Ilion 225. — zu Pellene 193. 212. — zu Tegea 213. — Weihgeschenke aus der Perserbeute 222. — ἀλαλκομένη 464. — ἀλέα 216. 440. 495. — Ἀμαρία 533. — ἀμβουλία 559. — ἀπατουρία 220. 577. 584. — ἐργάνη 157. 487. 490. — ἑλλωτία, ἑλλωτίς 495. — Ἡφαιστία 490. — Ἰτωνία 32. 86. 218. 495. — κρανaία 440. 443. 447. — νίκη 145. 157. 276. 448. — νικηφόρος 443. 497. — παιωνία 342. — παρθένος 190. 208. 210f. 222. — πολιάς 145. 181. 186. 201. 209. 214. 222. 230. 240. 431. 435. 449. 487. 492. 497. 509. 584. — πολιᾶτις 213. — πρόμαχος 222. — προναία 202. — σαλμωνία 145. 276. — σκιράς 493. 509f. — ὑγιεία 146. 157. — φρατρία 574. — Σουνιάς 535. — χαλκίοικος 216. 350. — ὠλερία 145. 276.
Athleten 77.
Athlotheten 486.
Athmonon 174. 501. 545. 566.
Atlas 343.
Attaliden 340.
Attalisten 572.
Attribute der Götter 193.
Augeias 176.
Augenzucken 301.
Auleten, Aulöden 69. — aulodische Compositionsweisen 267.
Αὐλητρίς 429.
Aulis 276.
Auspfändungen 458. 465.
Auspicien bei Orakeln 321.
Ausstellung der Leichen 595.
Auswechselnng der Kriegsgefangenen 12.
Αὐτεπάγγελτοι ἐπιμήνιοι 439.
Automatia 580.
Auxesia 177. 189.
Auxo 470. 551.
Avernersee 349.
Axieros, Axiokersa, Axiokersos 414.

Backwerk als Opfer 233. 448. 469. 601.
Βαδρόμιος, Βαδρομιών, Mt. 469.
Bäder 340. 355. 417. 585.
Bärin 501. 554.
Bärtigwerden der Weiber 300.
Bäume im Cultus 195.
Baitylen 355.
Bakchai 525.
Bakchos 242.
Bakchylides 268.
Bakis 288. 309.
Barathron 383. 603.
Barbaren 392. 395.
Βασίλαι in Elis 483.
Βασιλεία, Priesterthum 436.
Βασιλεύς in Athen 389. 395. 408. 424. 436. 446. 514f. 517. — in Priene 423.
Βασιλίδες 446.
Βασίλισσα oder Βασίλιννα 424. 518.

Βασκάνια 359.
Bassarides 525.
Βατήρ 61.
Βάθρον 207.
Bauchredner 313.
Baumcultus 183. 203 f.
Beamte, vereidigt 281.
Bedürfnifsanstalten 205.
Begeisterung 309. 316. 320. 330. 332.
Befleckung des Todtschlägers 366.
Begräbnifs 271. 372. 443. 596 f. — im Inland versagt 165. 603. — Plätze 273. 602. — Feier, öffentliche 598 f.
Beichte 392. 414.
Beinamen der Götter 143. 193.
Beischlaf 355. 373.
Bendideia 172. 491. — Bendis 144. 172.
Berge als Cultstätten 195.
Berossos 293.
Beschwörungen 351 ff. 381. — Beschwörungsformeln 352 ff. 359.
Besprechungen 353.
Bestattung im Felde Gefallener 13. 598. — Bestattungsordnung von Iulis auf Kos 372. 595 f. 601. 604. — Bestattungspflicht 593.
Bettage 373.
Bettelpriester 172.
Beutestücke als Weihgeschenke 221 f.
Biene 434.
Bilder als Schutzmittel 359. — als Weihgeschenke 540. — lebende 402.
Bildsäulen 222. 476. 493.
Binden 220. 243. 345. 390. 414. 445. 592. 595. 604.
Bittfest 547. — Opfer 227.
Bleitafeln mit Verwünschungen 273. — mit Anfragen ans dodonaiische Orakel 336.
Blick, böser 357.
Blitz im Cultus 196. — Blitzfeuer 375. — Blitzstrahl 291.
Blumen im Cult 480. 554. 556. 602.
Blut der Opferthiere bei Beschwörungen 356. — bei Eiden 254. — bei Thieropfern für die Götter der Unterwelt und bei Todtenopfern 252. — zur Reinigung von Blutschuld 363. — bei Reinigungsopfern 370.
Blut-Geld 367. — Gericht 276. 282. 457. — Opfer 260. — Rache 48. — Schuld 258. 259. 362 f. 392. 414. 556. — Sühne 362.
Βόαρχος τριττοία 249.
Boathoos, Mt. 464. 469.
Böcke bei der Eingeweideschau 295. — im Dionysoscult 511. 525.
Boedromien 468. — Boedromion, Mt. 393. 463. 468 f. 497 f.
Βόες 522.
Bohnen 380.
Boiotarchen 85. 87 ff.
Boioter 84 ff. 334. — Boiotien 84. 329. 348.
Bomonikas 260.
Βωμός 198. — κεραοῦχος 199. — β. νηφάλιοι 233. — πρόναοι 200.
Boreas 158. 173.
Βουκόπια Θεοδαίσια 557.
Branchiden 178. 327. — Branchidischer Gott 317. 327. — Branchos 327. 360. — Orakel 327. 329.
Brandopfer 200. 236. — Altar 210. in Olympia 58.
Brasidas 565.
Brauron 500. 521. — Brauronien 500. — Brauronion auf der Burg in Athen 220. — Brauronisches Dionysosfest 521.
Brautbad 585.
Brea 94. 96.
Βρέτας, Bedeutung und Etymol. 190.
Britomartis 144. 187.
Brizo 343.
Bronte 158.
Brontinos, Pythagoreer 378.
Brosamen 162.
Brunnen 397. — heiliger 329.
Bücher, heilige 383. 417.
Bürger-Eide 281. — Recht 98. 392. 578. — Bürgerthum 28.
Bukatios, Mt. 71. 464. 477.
Bukoleion 517 f. 522. — βουκολικός 522. βουκόλοι 522.
Βουλευταί im aitol. Bunde 121. — βουλευτήριον in Olympia 63. — βουλή im achaiischen Bunde 128. bei den Akarnanen 81. in Delphi 52.
Bundesgenossenkrieg 116.
Bundes-Fest 533. — Gericht 109. 116. — Kasse 109. 116. von Delos nach Athen übergeführt IV. — Münzen 85. — Truppen 83. 85. 116.
Bunte Halle 395. s. auch Gemäldehalle.
Buphonia 250. 430. 528 f. — Buphonion, Mt. 463. 528. — βουφόνος 528.
Βοίπρῳρος ἑκατόμβη, δωδεκαΐς 249.
Burgen als Sitz der Schutzgottheiten 196.
Bufs-Feste 369. — Opfer 472.

Butaden, Butes 161. 209. 434. 535.
Βουθυτεῖν 241.
Butypen 529. — βουτύπος 248.
Buzygen, Buzyges 271. 434. 508. — buzygisches Fest 508.
Bysios, Mt. 321. 464. 477.
Byssos 417.

Capitalisten 422.
Capitulation 16.
Cedern 189. 203.
Cella 206f. 320.
Χαλαζοφύλακες 356.
Χαλκεῖα 490. 493. 543. 566.
Χαλκιδαιὸν δίωγμα 505.
Chalkis 99.
Χαμαίπους νύμφη 588.
Χαριστήρια 593.
Chariten 156. 184. 244. 456. 551.
Charitesia 551.
Charon 594.
Χάσμα γῆς 345.
Χεῖρες ὕπτιαι 265.
Cheiromantie 304.
Χέρνιψ 244.
Χιλιόμβη 249.
Chimaira 150.
Chiton, dem Apollon dargebracht 474.
Χοαί 236. 518. 600. — γαμήλιοι 589.
Χόες 457. 516ff.
Chöre, dithyrambische 515. — komische 514f. — kyklische 267. 486. 534. — Satyrchöre 514. — tragische 514f.
Choregen, Choreuten 515.
Chorlieder 268.
Χρᾶν, χρῆσθαι, χρησμός, χρηστήριον 316. — χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλωνται 16. — χρηστήρια 322. — χρηστηριάζεσθαι 330.
Chresmologen, χρησμῳδοί 311f.
Χρυσελεφάντινα ἀγάλματα 190.
Chrysipp 148. 283.
Χρυσοφόροι 431.
Χρυσοῦν θέρος 222.
Chthon 306.
Χθόνεια, Fest 509.
Χθόνιοι θεοί 194. 368. 496. 544. — s. auch Unterwelt.
Χύτροι 518ff.
Cölibat 442.
Colonien, Aussendung u. s. w. 47f. 225. 314. — Culte 177. 229. 388. — Betheiligung an Festen der Mutterstadt 488.
Confiscation des Vermögens 365.
Cult 147. 165. 454ff. 595. — chthonischer 413. — fremder 386. 413. — geheimer s. Geheimculte. — Geltung im Volksglauben 192. — häuslicher 190f. 497. 578ff. — Beamte 419ff. — Bilder 190. 203. 580 — Formen 139f. 146. 166. — Gesänge 266ff. — Handlung unter Ausschluß gewisser Leute 214. 579. — Legenden 203. 214. — Locale 194ff. — Neuerungen 169ff. 175f. 178f. — Stiftungen 551. — Tänze 414. — Wettkämpfe 269.
Cymbeln 382. 554.
Cypressen 189. 597f. 602.

Dadaphorios, Mt. 464.
Daduchos 390. 395. 402. 445. 448.
Daeira, Daeiritis 391.
Dämon, der gute 235. 269.
Dämonen 155ff. 346. 351. 353. 355. 382. 558. — der Träume 306. — dämonische Kraft 357. — Mittelwesen 412.
Daidalenfest 30. 86. 198. 540f.
Daidalos Werke 187. 345.
Daisios, Mt. 524.
Daiton 161.
Daitren 529.
Daktylen, idaiische 532. — und phrygische 359.
Damatrios, Mt. 464.
Damia 177. 189.
Damiurgen in Achaia 129. — in Arkadien 90.
Damoxenos 78.
Dank-Gebete 262f. — Feste 498. 500. 534. — Opfer 227. 365.
Daphne 183. 343.
Daphnephorien 479. — Daphnephoros 433. 440. 479.
Dardanos 352.
Dauerlauf 61.
Δία 150.
Defixiones 273.
Δεῖμα 157.
Δειπνεύς 161.
Δεῖπνα Ἑκάτης 457.
Δεῖπνον δημοτελές 248. — δημόσιον 449.
Deipnophoren 510.
Deisidaemonie 149.
Dekadarchien 114.
Dekaden 461.
Dekadisten 572.
Delia, Fest 481.

Deliasten 31.
Delion 217.
Delische Hepteteris, Penteteris 31. — Panegyris 480.
Delos 109. 229. 332. 343. 373. 415. 424. 472. 554. — Reinigung 603.
Delphi 50. 229. 243. 293. 314. 452. 470. 476ff. — Labyadenordnung 595. 601. 604. — Orakel 44ff. 95. 140f. 303. 309. 318ff. 337. 339. 363. 452. 507. — Priesterin 231. — Priestercollegium 452f. 478. — Satzungen 362f. — Tempel 37. 43. 46. 204. 318ff. 422. 478.
Delphin 318. 470.
Delphinien 74. 470. — Delphinion in Athen 470. 535. — Delphinios, Mt. 470. 605.
Delphos 293. 339.
Delphyne, Delphine 470.
Demaratos 325.
Demeter 181f. 201f. 215. 232. 268. 276. 302. 368. 387f. 396. 411. 414. 418. 426. 434. 446. 491. 508. 588. — Heilorakel 317. — Schweineopfer 240. 251. — und Kore oder Persephone oder Despoina 174. 177. 202. 209. 213. 217. 233. 242. 277. 368. 393. 396f. 399. 405. 408. 416. 431. 438. 494. 503f. 509. 513. 593. — Berührung mit Athena 494. 508f. — mit Dionysos 513. 524. — mit Zeus 403. 534. — ἀμφικτυονίς 33. — ἀνησιδώρα 209. — Ἀχαία 577. — Ἐλευσινία 278. 388ff. 403. 410. — Εὐρώπη 344. — θεσμοφόρος 175. 278. 373. 503f. 506. — Καβειρία 415. — καλλιγένεια 505. — κιδαρία 411. — Μυσία 215. 506. — παναχαία 126. — προηροσία 506. — προστασία 506. — χαμύνη 63. — χθονία 509.
Demetrieia 565. — Demetrios Poliorketes 173.
Demokritos 352. 376.
Δῆμος, Schutzgott 159. 551.
Δημόσιον δεῖπνον 449.
Δημοτελῆ und δημοτικὰ ἱερὰ 567. — δημοτελεῖς und δημοτικαὶ ἑορταί 567. — δημοτελεῖς θυσίαι 248. — δημοτελὲς δεῖπνον 248.
Δημοθοινία 248. 479. 538.
Demotioniden, Phratrie 574f.
Denkmale kriegerischer Siege 219. — des Bomonikas 261.
Δερματικόν 448. 482.
Δερμάτινα ἱερόθυτα 446.
Despoina 223. 451. — Opferbrauch 246. — Mysteriencult 419.
Deukalion 52. — Deukalionische Fluth 518.
Deus 150.
Diadem 445.
Diagoras 166.
Διαγραφὰ ἱερά 451.
Diamastigosis 260.
Diasien 527.
Διασύστασις 436.
Δίαυλος, Doppellauf 60.
Diaulos (Dysaules) 412.
Dichter, Einfluſs auf die Vorstellungen von den Göttern 140. 154. 169. — im Dienste des delphischen Orakels 323.
Didymaiische Gottheiten 425.
Διιπετῆ ξόανα 186.
Διισωτήρια 529.
Δικαιοσύνη 148.
Δίκη ἔκκλητος 28.
Diktynna 144.
Dindymene 554.
Δίωγμα Χαλκιδικόν 505.
Diokleia 74. 564. — Diokles 162. 277.
Diomedes 223.
Διομειαλάζονες 569.
Dione 209. 334. 336.
Dionysiasten 572.
Dionysien 458. 509ff. 566. — auſserhalb Attikas 521ff. — groſse (Δ. τὰ ἐν ἄστει) 424. 511. 514f. 519. — ländliche (Δ. τὰ κατ' ἀγρούς) 500. 510ff. 514. 566. — in Brauron 521. — Lenaien (Δ. τὰ ἐπὶ Ληναίῳ) s. u. d. W. — trieterische 460.
Dionysios, Mt. 521.
Dionysischer Cult 267. 363. 377. 379. 525. — dionysische Künstler 40. 101. 570f. 579.
Dionysos 51. 138. 156. 174. 179. 182. 185. 187. 201. 203. 205. 232f. 236. 242. 244. 309. 341. 378. 384. 393. 397. 416. 431. 446. 465f. 476. 479. 481. 508ff. 540. 561. — in Delphi 319f. — Tempel in Athen 223. 513. — in Limnai 213. 514. 517. — in Bryseai für Weiber 214. — Orakel 341. — als Stier 522. — Kuh und Kalb in seinem Cult 258. — Menschenopfer 259. — Schweineopfer 240. — Ziegenopfer 240. 251. — und Demeter 524. — und Artemis 521. — und Athena 510. — ἀγριώνιος 523. — ?ἀνθιστήρ 523. — Βακχεύς, Βάκχιος, Βάκχος 189. 525. — βουγενής 522. — Ἐλευθερεύς 519. 521.

ἔνδενδρος 204. — Ζαγρεύς 525. — θεοδαίσιος 479. — θυωνεύς, θυωνίδας 522. — Ἴακχος s. Iakchos. — ἰατρός 341. — μειλίχιος 189. — μελαναιγίς 576. — (νέος 565). — σκιανθίας 521. — ταυροφάγος 256. — ὑγιάτης 341. — χοοπότης 227. ὠμάδιος 257. — ὠμηστής 257. 261. 523.
Diopeithes 311.
Diosatabyriasten 572.
Διοσημίαι 291.
Διὸς κῴδιον 371. 493. 527.
Dioskuren 162. 185. 209. 416. 434. 479. 559. — ἀμβούλιοι 559. — Dioskuria 559.
Diotima 156. 452.
Dipanamia Halieia 557.
Diphrophoren 488.
Dipoinos, Künstler 190.
Dipolieien (Dipolien) 250. 258. 430. 528.
Διπολιώδη 180.
Dithyrambos 267. 514f.
Δωδεκαΐς, δωδεκός, δωδεκίς, δωδεκαΐς βούπρῳρος 249.
Dodekatheon 59. 67. 142. 176.
Δωδεκόμφαλον πέπανον 483.
Dodona 141. 303. 321. 332ff. 433. 533. — dodonaiisches Becken 335.
Dogmatische Belehrungen 406.
Δόκανα 185.
Δόκιμα ἱερά 242.
Dolichos 61.
Dolonia 477.
Doloper 82.
Domitian, Kaiser 327.
Donnerschlag 291. 301.
Doreia oder Dorieia 482.
Dorier 506. — vom Tempel der Athena auf der Burg ausgeschlossen 214. 301. — im Norden des Parnaſs 82. — dorische Städte in Asien 91.
Dorieus 95.
Dorpia 575.
Drache 477. — indische Drachen 418.
Δράκαινα 318.
Drakon 169. 578.
Dramatische Aufführungen 402. 405. 407. 414. 505. 512. 514. 519f. 523.
Dreifüſse 30. 87. 105. 221f. 319f. 336.
Dreizack des Poseidon als Münzzeichen und Wappen 536.
Dreizahl der Schwurgötter 276. — sonst im Cultus 303. 355. 374. 532. 600f.
Drillingskampf 10.
Drimakos, Sklavenführer, als Heros 161.
Drion 344.
Dromios, Mt. 476.
Dryaden 183. 194.
Dünste 348f. 356. 477. 543.
Dysaules 409. 412.

Ebenholz 189.
Eber 549. — geopfert 322.
Echekrates 321.
Echekratiden 84.
Echidna 150.
Ἐχθρός 21.
Ἐγχώριοι ἥρωες 564.
Ἐγχυτρίστρια 372.
Ἐγγενεῖς θεοί 578.
Ἐγκαθεύδειν 339.
Ἐγκοιμᾶσθαι, ἐγκατακοιμᾶσθαι, ἐγκοίμησις 339.
Ἔγκτησις 26. 28.
Ehe der Priester oder Priesterinnen 441. — Eheschlieſsung 538. 583.
Ehren-Antheil an der Beute 16. — Kränze der Sieger in Kampfspielen 222. — Opfer 249. — Platz 509. — Sessel 449. 551.
Ehrwürdige Göttinnen 152. 555.
Eichen 189. 333. 541. — Laub 488. — Zweig 356.
Eid 162. 274ff. — der Amphiktyonen 36. 273. — der Beamten, Könige u. s. w. 280f. — vor Gericht 254. 282. — der Götter 280. — Ort für Eidesleistung 281. — bei Verträgen 19f. 254. 282. — Bruch 283. — Götter 275. 532. 551. 561. — Formeln 277. 284. — Wasser 280.
Eidopfer 235. 253. 278. 281. 295. — bei Blutgerichten 282. — der Molosser 254.
Eidechsen 316.
Εἴδωλον 306.
Eier 457. — zur Reinigung 375.
Eikadeis 572.
Εἰκάδες 399.
Eikadisten 572. 605.
Eileithyia 144. 182. 197. 238. 255. 590. — Tempel in Hermione 212.
Einführung in die Phratrie 575f. 592.
Einfuhr 272.
Eingeweide der Opferthiere 253. 338. — Eingeweideschau 293.
Einreibungen 340.
Einweihungen der Gläubigen 383. 403. 417. — der Priester 444f.
Εἰρήνη 156. — und σπονδαί 19.

Εἰρεσίδαι 469.
Eiresione 232. 469. 472.
Εἰσφοραί 130.
Ekecheirie 18. 54. 62. 465. — eleusinische 394. 465. — olympische 56. — θερμά 54.
Ekklesia in Sparta 103.
Ἔκκλητος δίκη, πόλις 5. 28.
Ἐκλογεῖς 110.
Ἐκφορά 595.
Ekstasis 287 f. 305. 308 f. 323. 328 ff. 524 f. — ekstatische Tänze 382.
Ἐκθύσασθαι ἄγος 364.
Ἐλέφας, ἐλεφαίρομαι 306.
Elaphia 499. — Elaphios, Mt. 483.
Elaphebolien 499. — Elaphebolion, Mt. 463. 478. 497. 499. 519. 523.
Elea 93.
Ἔλεος 156.
Eleusinien 74. 387 ff. 408 ff. 451. 465. — Eleusis 174. 176 f. 414. 508. 513. — Cult 249. — Eleusinion in Athen 395. — Tempel in Eleusis 210. — eleusinische Demeter 388. — Gottheiten 234. 397. 407. 494. — ἱερά 401. 405. 408. — Mysterien 387 ff. 409. 424. — Priesterschaft 407. 433. 441. 443. 447. 449. — Wettspiele 397. 410.
Eleusinios, Mt. 410.
Eleutherai 85. 174. 519.
Eleutheria, Fest 106. 534. 551. — Eleutherion, Mt. 534.
Eleutho oder Eleuthia 388.
Elfenbein als Künstlermaterial 190.
Elis 91. 176. 370. 386. 499. 522.
Ἐμβόλιμοι μῆνες 461.
Empedokles 234. 352 f. 356. 366. 482 f.
Empusa 152.
Ἔμπυρα 330.
Empyromantie 293. 297. 339.
Ἐναγίζειν, ἐναγίσματα 252.
Ἔνδενδροι θεοί 203 f.
Endyspoitropios, Mt. 464.
Ἐνηλύσια 196.
Ἐνέργεια der Götter 180.
Engastrimythen 313.
Ἐγγενεῖς θεοί 578.
Ἐγγύησις 588.
Ἐνιαυτὸς μέγας 460.
Ἐνίσ[ιος] 431.
Ennaeteris 461. — Ennaeterische Feste 257. 526.
Enneakaidekaeteris 462.
Ἐνόδιοι σύμβολοι 300.
Ἐντέμνειν, ἔντομα 252. 255.
Entführung der Braut 589 f.
Enthaltung von gewissen Speisen 380.
Ἐνθεάζων 311.
Ἔνθεοι 288.
Ἐνθρονισμός 445.
Ἐνθουσιῶντες 288.
Ἐνυάλιος 276. 424. 547.
Enyo 534.
Eos 156. 236.
Ἐπαγγελία 439.
Ἐπαγωγή 355.
Ἔπαινος 263.
Epameinondas 347.
Ἐπαοιδή 353. 358.
Ἐπάρα 270.
Ἐπάριτοι (ἐπαρέητοι?) 90.
Ἐπαύλια 587.
Ἐπηλυσίη 358.
Epheben 476. 485. 488. 498. 509 f. 551 f. 554. 564. 592. — Eid 276. 281. 551.
Ἔφεδρος 66.
Ephesische Sprüche 359. — Ephesos 388. 503. 570. 577.
Epheten 367.
Epheu 474. — dem Dionysos lieb 244. 525.
Ephyra 349.
Ἐπίβλημα 490.
Ἐπίβοιον 249.
Ἐπιβώμιος 402.
Ἐπὶ βωμῷ 391.
Epidamiurgos 98.
Ἐπιδαύρια in Athen 395 f. — in Epidauros 339. 372 f. 395. — Epidaurier auf Samos 178.
Ἐπιδεικνύναι τὰ ἱερά 405.
Ἐπιδήμια θύειν 592. — ἐπιδημίαι der Götter 195.
Ἐπιγαμία 28.
Ἐπικλείδια 507. 566.
Ἐπικνημίδιοι 81.
Epikteta, Testament 605.
Epikur 572. — Testament 605.
Epikureer als Priester 147.
Ἐπιλαχὼν ἱερεύς 436.
Ἐπιλήναια Διονύσια, zweifelhafte Bezeichnung für Λήναια 513.
Epilepsie 358.
Epimeleten der Pythien 71. — in Athen 389. 424. 472. 514. 520. — als Aufseher der Kleruchien 100. — der heiligen Oelbäume 201.

Epimenides 259. 312. 369.
'Επιμήνιοι 428. 605. — αὐτεπάγγελτοι 439.
'Επινίκια 67. 77. 593.
'Επιορκεῖν 283 f. — ἐπίορκος 275.
'Επιφοραί 110.
'Επίπρασις 438.
'Επισημαίνειν vom olympischen Zeus 339.
'Επίσκοποι 113.
'Επιστάται 'Ελευσινόθεν 389.
'Επιστήμη 451.
Epitaphien 172. 563. 599.
Epithalamien 587.
'Επιθυμιάτορες 430.
Epitimie 438.
'Εποικοι 96 f.
Eponyme der Phylen und Demen 161. 567. — eponyme Priester s. Priester.
Epopten 393 f. 403. 414.
Eppichkränze 72. 74. 301.
Eranos, Eranisten 569 f.
Erde (Chthon) 306. — zur Reinigung 375.
Erd-Beben als Strafe 216. — als Vorzeichen 299. — Feuer, weissagend 297. — Geist 344. — Schlund am Parnafs 320. — Spalten als Heiligthümer 196.
Erdgöttin 279. 317. 319. — olympische 205. 317. 528. — als Pandora 249. 471.
Erechtheion 209. — Erechtheus oder Erichthonios 181. 257. 388. 485. 492. 535. 543.
Ergane 157.
Ergastinen 487.
Erginos von Orchomenos 318. 344.
Erigone 512.
Erineos 397.
Erinyen 152. 235. 270. 275. 363. 369. 456.
Eris 275.
Erleuchtung 335.
Erntezeit und Feier 233. 268. 471. 473. 482. 509. 563.
Eros, Eroten 156. 184. 550. 580. 589.
Erotideia 74. 550.
Erse oder Herse 390. 492. 494.
Ersephoren 424. 487 f. 493 f. 510.
Erstlinge 221. 232. 389. 407. 469. 471. 507. 600.
Eryx 548.
Erzbecken, dodonaiisches 335.
Erzbilder 189 f. 220 ff.
Erzpriester, Erzpriesterin 450.
Esel 383. 554. — Eselsopfer 237. 251. 256.
'Εσχάραι 200.
Essenes 434. 443.
Eteobutaden 435. 535.
'Εθελοπρόξενοι 26.
Etruskische Hieroskopie 293.
Εὐαγγέλια 593.
Euamerion 238.
Εὐανδρίας ἀγών 488.
Euboia 99.
Eubuleus, Eubulos 407.
Εὐχαριστήριον 593.
Εὔχομαι, εὐχή, εὖχος, εὐχωλή 262.
Euergesia, Fest 565.
Εὐεργέτης, Titel 26.
Εὐεξία 488.
Euhemeros 146. — euhemeristische Mythendeutung 406.
Εὔκλεια 156.
Euklos Weissagungen 310.
Eumeneia 497. 565.
Eumeniden 152. 209. 242. 276. 365. 428. 433. 555 f.
Eumolpos, Eumolpiden 161. 167. 389 ff. 397. 409 f. 435. 438. 468. 508.
Εὐνομία 157.
Eunostos, Heros 214.
Eunuchen als Priester 178.
Euoi Saboi 384.
Eupatoristen 572.
Eupatriden 368. 519. 555.
Εὐφημεῖν, εὐφημία 245. 251.
Euphrantides, Mantis 261.
Εὐποσιάρχαι 427.
Euripides 150. 298. 306. 354.
Εὐρώπη Ἑλλωτίς 495.
Eurygyes 563.
Eurykles, Euryklesse, Eurykleiden 313.
Eurynome 182. 187. — Tempel zu Phigaleia 213.
Eurytanen 118.
Eusebeia 149. 169. 351. — εὐσεβής 165.
Εὐστέφανος 244.
Euthynen 272.
Ewiges Feuer 203. 228.
'Εξακεστήριος 145.
Executionen 465. — Executionsschiffe 110.
Exegeten 49. 59. 139. 314. 325. 368. 409. 451 ff. 544. 585. — ἐξηγηταί in Olympia 325. — ἐξηγητὴς πυθόχρηστος 453.
Exomosie 282.

Fabriken, zum Tempel gehörig 448.
Fackelläufe 172. 424. 519. 543 f. 553. 557. 562. 564.

Fackeln im Cultus 278. 418. 477. 485. 495. 525. — brennende als Opfer für Kore 230. — bei Processionen 192. 491. 554. 586.
Fackelträger 390.
Factoreien 101.
Falken 290.
Farben im Cultus 231. 237. 242. 243. 262. 272. 278. 399. 445f. 480. 487. 500. 539. 554. 556. 595. 600f.
Fasten 340. 342. 355. 400. 505.
Faustkampf 61. 77.
Fegeopfer 260.
Feigen 235. 472. 491. 511. — Baum 189. 202. 396. 491. — Holz 189. — heilige Pflanzung in Athen 201. — Ruthen 259. 472.
Fell der Opferthiere 342. 344. 371. 447f. 482. 528. — Felle als Kleidung 383. 446. 533.
Fenchel 384. 549.
Ferkelopfer 241. 363. 370. 374f. 395. 502. 593.
Feste defin. 458. — mit Agonen 74. 269. 514. — ennaeterische 526. — zur Feier geschichtlicher Ereignisse 459. 468. 498. — häusliche 458. 582ff. — der Handwerker s. u. d. W. — Naturfeste 459. — mit unblutigen Opfern 234. — penteterische s. u. d. W. — trieterische 460. 523ff.
Fest-Commissionen 428. — Gesandtschaften 49. 57. 424. 488. — Kalender, attischer 593. — Kleider 500. 554. — Lieder 466. — Opfer 210. 248f. 468. — Schmäuse 210. 263. 430. 479. 482. 504f. 562. 575. — Züge s. Processionen.
Feuer, sacrale Bedeutung 228. 374. 414. 544. 558. — ewiges 203. 228. — heiliges 229. 431. — Feuerbrand 244. 363. 374. — Feuergott 576. 579.
Fichtenkränze 74.
Fische, heilige 224. — geopfert 239. 457.
Fleisch-Händler 582. — Nahrung 231f. 234. 238. 380. 417.
Fliegen 60. — Fest zu ihrer Abwehr 481.
Flöten aus Lotosholz 189. — Musik 66. 246. 474. 525. 586. — Spieler 59. 69. 431. 486. von einem Heroon ausgeschlossen 214.
Fluch-Göttinnen 271. — Tafeln 273.
Flufsgötter 194. 220. 237. 251. 253. 295. 342. 584. 591.
Fohlenopfer 262.
Fragetäfelchen 336.
Frauenhaar (ἀδίαντον) 374.
Frauen im Cult 404. 470. 474. 478. 480. 487. 493. 500. 502ff. 521f. 524ff. 540. 547ff. 577. — Frauencollegium 540.
Freigelassene 221. — Freilassung 225.
Fremde, von den Heiligthümern der Schutzgottheiten ausgeschlossen 214, ebenso vom häuslichen Cult 579. — Fremdenpolizei in Sparta 23. — ihre Genossenschaften 101. — Recht 21f. — im Cult 386. 393f. 404. 438f. 465. 488f. 501.
Fremde Götter und Culte 169ff. 238. 353. 387.
Freudenhäuser 545.
Friedensgöttin in Athen 179. 484. — Friedensschlüsse 5. 19.
Frömmigkeit 148.
Fruchtopfer 232. 448. — Früchte als Stellvertreter für Opferthiere 234.
Frühmahl 248. 559.
Fünfkampf 61.
Fufsbekleidung 446. 480.

Gaia (s. auch Erdgöttin und Ge) 319. 339. 343.
Galater 497. — s. auch Galliereinfall.
Γαλαξία, Kuchen 233. 553. — Γαλαξια, Fest 553. — Galaxion, Mt. 463. 554.
Galeoten 316.
Galle des Opferthiers 585.
Galliereinfall 43. 479. — s. auch Galater.
Γαμβρός der Athener 173.
Gamelia 539. — γαμήλιαι θυσίαι 538. — γαμηλίαν εἰσφέρειν 587. — γαμήλιοι θεοί 583. — γαμήλιον αὔλημα 586. — Gamelion, Mt. 461. 463. 513. 538. 588. — γάμον ἑστιᾶν 588. — γάμος ἱερός 539.
Gans, geopfert 238. — Schwur bei ihr 277.
Ganymede 203. 216.
Gastfreunde 25. — Gastmahl 268. — Gastrecht 21.
Gaukelei, Gaukler 350. 377. 381. 383. —
Ge, Priesterthum 279. 441. — κουροτρόφος 584. — Ὀλυμπία 205.
Gebet 262ff. 345. 349. 353. 355f. 363. 402. 432. 451. 457. 466. 555. — schriftlich 266. — Mustergebet 266. 269. — Gebetsformeln 380. 390f. 430. — Gebetskunst 451.
Geburts-Bräuche 590f. — Feiern 497. 591. — Gottheiten 238. 373. 502. 590.

Gefallene, Jahresfeier für sie 424. 563. 594. 598 ff.
Geflügelopfer 238.
Geheimculte 213. 257. 385. 410 ff. 424. 506. 517. 530. 532. 551.
Geier 290. — μέτοικοι der Götter 289.
Geiseln 8. 20.
Geisterbeschwörer 350. — Geisteskrankheiten 372. 382. 503.
Geifselung im Cultus 259 f. 265. 502. 521.
Geldbufsen 56. 103.
Geldpreise 78.
Gelübde 221. 262.
Γέλως 157.
Gemälde 221. 580. — nicht Cultusbilder 190. — Gemäldehalle 395. 581.
Γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος in Naukratis 197. — γενέθλιοι θεοί 578. — γενέθλιος δαίμων 158.
Γενέσια 497. 605.
Γενέται θεοί 578.
Genetyllides 156. 237. 546.
Genien der Römer 159.
Genossenschaften von Fremden 101. 573.
Geonomen 96.
Γεφυρισμοί 396.
Γεραιραί 424. 518.
Geraistia, Fest 74. 536. — Γερα(ί)στιος, Mt. 498. 536.
Γέρη 234. 447. — γερηφόρος (γεραφόρος) 447.
Gerenia, Ort in Messenien 340. — Γερήνια, Fest 498.
Gerichtssitzungen 458. 465.
Gerste im Cultus 243 f. 250. 304. 322. 397. 408. 448. 528. — Gersten-Brod 559. — Mehl 400.
Gerücht als Gottheit 179.
Gerusia in Achaia 128. — ἱερά 409.
Geryones 185.
Gesänge bei Culthandlungen 259. 266 ff. 401. 466. 469. 474.
Gesandtschaften 9.
Geschichtliche Ereignisse gefeiert 459. 468. 498.
Geschlecht der Opferthiere 242. 249.
Geschlechtercultus 162. 577 ff.
Gesichte 346. 348.
Gesichtsbildung, Weissagung daraus 304.
Gespenster 152. 163. 350.
Gesten beim Gebet 264 f.
Gestirne 292. 353.
Getreidekörner zur Wahrsagung 304. — Getreideschwinge, mystische 393.
Gewächse, heilige 183. 277.
Gewässer 309. 318 f. 344. 349. 533. 551. — heilige 202.
Geweihte Bezirke 213. — g. Boden 201. — g. Land 448. — Wasser 205.
Gewerbsteuer der Manteis 314.
Gift 358. — Giftkräuter 357.
Giftmischer(in) 272. 382. — Giftmischerei 171.
Giganten 412. — Kampf 487.
Gläubigkeit 312.
Glaube 152 ff. 266. 286. 313. 351. 377. 386 f. — Glaubensbedürfnifs 312. 379.
Glaukos Orakel 317.
Glaukothea 383.
Γνώμονες in Athen 201.
Γοητεία, γόης 352. 354.
Götter, alle 200. — fremde, namenlose 353. — gemeinsam verehrte 209. — gröfste, reine, unbekannte und überhaupt namenlose 143 f. 190. 369. — grofse 559. — untergeordnete 155 f. 354. — der Unterwelt s. u. d. W.
Götter-Altäre 200. — Beinamen 143. — Bilder 189 ff. 203. 207. 300. 401. 416. 554. 579 f. deren Einweihung 191 f. — Bilder mit Thiergliedern 182. — Befragung 284 f. — Beschwörung 269. — Eid 280. — Fabeln 135. 137. — Gegenwart 195. — Gemälde 221. — Lieblingsländer und Plätze 195. — Mutter 58. 156. 172. 177 f. 205. 214. 232 f. 382. 553 f. 573. — Tempel 209. — Vielnamigkeit 264. — Wohnungen 194 f. — Statuen 221. — Versammlungen 194.
Göttin der Nacht 319.
Göttinnen, agrarische, ehrwürdige, von Eleusis, wohlwollende s. u. d. W. — grofse 213. 435.
Gold als Künstlermaterial 190. 222.
Goldblättchen mit Anweisungen aus orphischen Gedichten 381.
Gorgoneion 496.
Gortyn s. Zwölftafelgesetz.
Gott, Etymol. 150. — guter bei Megalopolis 144. 159.
Gottes-Frieden 54. 71. 79. 394. 430. 465. — Furcht 264. 269. — Urtheil 279. — Verehrung 163.
Gottheiten der Zustände und Verhältnisse 156. — agrarische 535. — chthonische 405. 457. — didymaiische 425. — eleusinische 387 ff. 407. 494.

Grabesspenden s. χοαί.
Grab-Inschriften 163. 273. 571. 602. 604. — Schmuck 602.
Gräber 372. 473. 602. — des Dionysos 526. — von Heroen 162. 212. 396. 562. 604. — in Städten 603. — gemeinsame 604.
Gräber-Cult 162. 191. 473f. 517. 589. 600f. — Schutz 273. 604. — Strafse 598.
Graeca fides 282.
Γραμματεύς des achaiischen Bundes 128. — des aitol. 121f. — im Isiscult 555.
Grau, Farbe der Trauer 595. 601.
Graupen im Cultus 304. 322.
Greifen, hyperboreische 418.
Grenzen als Cultstätten 197.
Grofses Jahr 460.
Grotten im Cultus 195. 213. 309. 331. 494. 532. 551. 553.
Gurken für Thieropfer 234.
Guter Dämon 235. 269. — Guter Gott bei Megalopolis 144. 159.
Gymnasien in Elis 63.
Gymnopaidien 476.

Haar vom Opferthier 245. — Tracht 445. — Weihe 214. 220. 576. 584. 592. 606.
Habicht 290.
Hades 306. 349. 496. — Tempel zu Elis 213. — πυλάοχος, πυλάρτης 522.
Hadrian, Kaiser 132. 210. 329. 529. — Hadrianion, Mt. 461.
Hähne und Hühner als Weihgeschenke 223. — als Opfer 238. 356. 593.
Häuser 581. — Häuslicher Cult s. Cult.
Häute, Weissagungen daraus 338. — Erlös fällt an die Priester 429.
Hagelschaden, Hagelwächter 356.
Hagestolze, von der Feier der Gymnopaidien ausgeschlossen 476.
Hagne, Quelle 356.
Αἱμακουρία 252.
Haine im Cultus 183. 195. 200f. 213. 415. 447. 506. 533. 541.
Ἅλαδε μύσται 395.
Halbgötter (s. auch Heroen) 160.
Haliasten, Haliaden 572.
Halieia, Fest 557.
Halimus, Demos 567.
Halle, bunte 395. — s. auch Gemäldehalle.
Haloen 507f. 566.
Halotia, Fest 495.
Ἀλτῆρες 61.
Hamadryaden 183.
Hand zur Weissagung 304.
Handels-Gilden 571. — Verträge 27.
Handwerker der Tempel 432. — Handwerker-Feste 490. 543. 566. — Verbände 571f.
Harmodios 424.
Harmonia 547.
Harmosten 114.
Hauscapellen 580.
Hausthiere, vorzugsweise opferbar 239.
Ἕδος 191.
Hegemone 551.
Heilanstalten 339. — Heilgötter 220. 238. 339. 341f. ihre Tempel 204. 206.
Heilige Aehre 403. — Bäume 477f. (s. auch Oelbäume) — Bezirke 201f. 537. — Bücher 383. 417. — Gesandtschaften 481. — Geschichte 411. — Gewächse 183. 277. — Gewässer 202. — Haine 447. 533. — Herd 425. — Hochzeit 539. 542. — Krankheit 358. — Kriege 36f. 41. 51. 202. 321. — Lampe, Feuer 229f. 431. — Legenden 203. — Monat 481. — Monatszeiten 464f. — Oelbäume s. u. d. W. — Pflugfeste 508. — Satzungen 420. — Schätze 448. — Schriften 411. — Sessel 488. — Steine 184. 236. 265. — Strafsen 396. 492. 508. — Tage 456. — Thiere 223f. 243. 277.
Heiligthümer, Anlage 196. — Stiftung 421. — im Kriege 17. — unzugängliche 212. 196. 201.
Εἱμαρμένη 153.
Hekaerge 584.
Hekale (Demos), Hekalesien 567.
Hekate 144. 172. 183. 237. 255. 353. 357. 374. 456f. 502. — Hekateia, Bilder der H. 197. 581. — Fest zu Aigina 503. — Heilmittel gegen Anfechtungen der H. 374. — ἐνοδία, τριοδῖτις 197. — κουροτρόφος 577. — κυνοσφαγής 256. — τρίμορφος 239. — Ἑκάτης δεῖπνα 457.
Hekatesia, Fest 503.
Hekatombaia, Fest 74. 539. — Hekatombaion, Mt. 461. 463. 467f. 485. 495. 548. — Hekatombeus, Mt. 473. 476. — Hekatombia, Fest 467. — Hekatombion 467.
Hekatombe 249. 467. — βούπρῳρος 249.
Hekatompedos 210.
Hekatomphonia 256.
Hektor, in Theben begraben 162.
Helena 354. 560. — Helenia, Fest 560.

Helike 123. 125.
Helios 236. 343. 402. 456. — in Apollonia am ionischen Meere 223. — in Athen 471. 492. 557. — in Korinth, Elis und auf dem Isthmos 175f. 483. 557. — in Rhodos 237. 436. 450. 557. — Helion, Mt. 557.
Hellanodiken, Hellanodikeon 64f. 104. 281. 370.
Hellenen als Gesammtname 3.
Hellenotamien 109.
Hellotia, Fest 495.
Heloten 216. 271.
Ἡμίθεοι 160.
Ἕνη καὶ νέα 457. 462.
Ἑορτή 456. 458. — ἑορτα δημοτελεῖς und δημοτικαί 567.
Hephaistia 172. 490. 543. 564. 576. — Hephaistias, Phyle 544. — Hephaistios, Mt. 544. — Hephaistos 185. 187. 194. 209. 490. 543ff. 566. 579. an den Apaturien 576.
Ἑπτά in Olbia 423.
Hepteteris, delische 31. 480.
Hera 176f. 195. 223. 244. 276. 318. 370. 375. 434. 442. 447. 449. 488. 538ff. — zu Aigion 212. — zu Amorgos 214. — zu Argos 440. — bei Korinth ein Orakel 317. — zu Olympia 55. 58. 205. 207. — zu Samos 210. 223. 542. — Kuhopfer 540f. — Peplos dargebracht 540. — Ziegenopfer 240. — und Zeus 532. 539ff. 557. — ἀκραία 317. 540. — Ἀφροδίτη 584. 589. — γαμηλία 538. 583. 585. 587. — ζυγία 538. — ἡνιόχη 344. — Κιθαιρωνία 185. — τελεία 538.
Heraia, Fest 74. 539. 542. — Heraion, Heraios, Heraasios, Mt. 462. 464. 498. 542.
Herakleia, Fest 74. 561. 564. 566. — Stadt in Malis 94. — am Pontos 350. — Herakleios, Mt. 464. 561.
Herakleisten 568. 571.
Herakles 53f. 67. 71. 83. 162. 183f. 187. 199. 223. 234. 251. 277. 302. 342f. 362. 375. 394. 425. 430. 438. 441. 446. 456. 560ff. u. ö. — vergoldetes Erzbild 190. — Opfer 252. — Priester 567. — Tempel mehreren attischen Demen gemeinsam 567. in Erythrai für thrakische Weiber 214. in Mykalessos 232. 235. — Heraklesstädte 561. — tyrischer H. 73. — und Hermes 209. 561.
Herbergen 24.
Herd, häuslicher 373. — Göttin s. Hestia.
Herdengott 474. 553.
Heresides 434.
Herkyne, Bach 344.
Hermagoras, Stoiker 304.
Hermai, Knaben beim Orakel des Trophonios 345.
Hermaia, Fest 74. 552f. 566. — Heiligthümer des Hermes 198. — Steinmale 274. — Hermaion, Hermaios, Mt. 462. 464. 547.
Hermen 186. 197. 581.
Hermes 157. 183f. 185. 195. 197. 202. 205. 209. 224. 247f. 274. 302f. 307. 337. 342. 344. 358. 390. 402. 414. 456. 552f. 579. — Bild zu Kyllene 189. — ἐνόδιος 24. — κραναῖος 553. — πρίμαχος 552. — στροφαῖος 581. — χθόνιος 518f. 600. — ψυχοπομπός 601.
Hermione 350. 594.
Hermogenes, Tempelbaumeister 502.
Herodoros aus Megara 62.
Herodot 69. 140. 151. 175. 292. 311f. 316. 334. 362. 377f. 411. 505. 561.
Heroen 159. 182. 211. 235. 341ff. 348. 353. 397. 434. 456. — Altäre 200. — Cultus 97. 252. 579. 604. — Feste 560ff. — Fischopfer 239. — Gräber s. u. d. W. — Opfer 561. — Statuen und Gemälde 221. — Tempel (ἡρῷα) 211. 214. — Zeit 138. 247. — ἐγχώριοι 162. 564.
Heroinen 342. 540. 560. 567.
Heroisirung 160f. 163. 565. 605.
Ἡρωΐς, Fest 526.
Herolde 9. 248. 267. 271. 390. 430. 475. — ausgeschlossen vom Heiligthum eines Heros 214. — im Wettkampfe 62.
Herophilos, Arzt 305.
Herostratos 210.
Hesiod, hesiodeische Gedichte 140. 147. 156. 160. 169. 185. 275. 280. 292. 315f. 353. 362. 376ff. 456.
Hestia 197. 203. 247. 263. 276. 342. 425. 442. 579f. — πρυτανεία, πρυτανῖτις 197. — ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι 264. παῖς 404.
Hestiaiotis 83.
Ἑστίασις 248.
Hestiasten 572.
Hestiatorien 58. 538.
Hesychos, Hesychiden 161. 428. 435. 555f.
Hetären 224. 508. 546ff.
Εὐδάνεμοι 356.

'Ιδρύειν, ἵδρυσις 191.
'Ιερὰ δημοτελῆ und δημοτικά 567. — δόκιμα 242. — καλά 297. — πατρῷα und πάτρια 577. — τέλεια 241. — δεικνύναι 401. — ἐπιδεικνύναι 405. — ἱερὰ γερουσία 409. — ὁδός 58. — συγγραφά 451. — συκῆ 201. — βοσκήματα 223. — ἱεραί und ἱεροί 446. — ἱεραὶ πρόσοδοι 423. — ἱεροὶ ἄρτοι 508. — λόγοι 380. 401. 452. — νόμοι 451. — τεχνεῖται 432. — ἱερὸς γάμος 539. 542. — λόγος 203. — μήν 481.
'Ιεραγωγοί 431.
Hierapolos 81. 423. 426. — ἱεραπολήσαντες 426.
Hierarchen 423. 427.
Hierarchie 453.
Hieratische Opfer 420.
'Ιέρειαι 334. 432. — s. auch Priesterinnen.
'Ιερεύειν 581.
'Ιερεύς 432f. 444. — ὁ ἐπὶ βωμῷ 391. — στατός 444. — s. auch Priester.
'Ιεροβοτάνη 374.
Hierodulen 224. 431f. 547f.
'Ιεροκήρυκες 390. 430. 444. 518.
'Ιερόμαος 59.
'Ιερομηνίαι 464.
Hieromnemones 39. 423. 425. 450.
'Ιερόν, Etymologie und Bedeutung 165. — Tempel und Heiligthum 203.
Hieroniken 68. 77.
Hieronomen 423. 427.
Hieronymie 390. 450.
Hierophant(in) 390. 394f. 401. 409. 441. 443. 450.
'Ιεροφόροι 431.
Hierophylakes 427.
Hieropoien 221. 296. 389. 423. 425. 427f. 486. 500. 552. 555.
Hieroskopie 253. 293. 313. 338.
'Ιεροστόλοι 431.
Hierosylie 165.
'Ιερ(ε)ώσυνα 234. 447. — ἱερωσύναι 433. 445. 451.
'Ιεροταμίαι 423.
Hierothyten 426. — Hierothysion, Hierothyteion 426.
'Ικετηρία 265.
Hilaira 434.
Himmelsrichtung bei Gebeten 265. — bei Tempeln 208. — bei Verwünschungen 272. — bei der Vogelschau 289. — sonst 408. 530. 603.
Himeros 156.
Hindin, geopfert 261.
Hipparchen der Achaier 129. — der Aitolier 122f. — in Lemnos 100.
Hippodameia, Heiligthum in der Altis zu Olympia 201.
Hippodrom 62.
Hippodromios, Mt. 464.
"Ιπποι 434.
Hippokrates 220. 305. 308. 340. 392.
Hippolytos 584.
Hipponikos 152.
Hirsche, der Despoina geweiht 223. — der Artemis geopfert 239. 499. — vor den Wagen einer Artemispriesterin gespannt 446. — Hirschkälber, dem Dionysos geopfert 525.
Historiographie 312.
Hochzeit, heilige 539. 542.
Hochzeitsgebräuche 268. 583 ff.
Höhen als Cultstätten 195. 345. 483. 541.
Höhlen 309. 346.
Hörige des Tempels 224.
Hörner des Altars 199.
Hohle Monate 461.
"Ολμος zu Delphi 320.
'Ολόκαυστα, ὁλοκαυτώματα 252. 527.
'Ολόκληρα 241.
Holz, zu Opferfeuer geeignet 229. — sonst 448.
Holz-Bilder 186f. 189. 489. 519. 541. — Schaffner 432. — Stücke als Symbole 185.
Homer 136. 140. 148. 151. 155. 159. 185. 197. 244. 246. 265. 284. 293. 306. 309. 314. 332f. 348f. 353. 358. 361f. 375. 378. 420. 445. 447. 466. 485. 500. 533. 596f. 606.
Homerische Hymnen 269. 292. 303. 316. 318. 321. 324. 337. 388. 471. 480.
'Ομοβώμιοι (σύμβωμοι) θεοί 200.
'Ομωχέται θεοί 209.
'Ομογένειοι, ὁμόγνιοι θεοί 578.
'Ομολογία 16.
Homoloien 534. — Homoloïos, Mt. 464. 534.
'Ομόνοια 157.
Honig 59. 192. 232. 235. 448. 469. 509. 556. 600.
Honigkuchen 181f. 346. — Honigwein 434.
'Οπλίτης δρόμος 61.
Horen 232. 247. 469. 471. 551.
"Ορκια (τέμνειν) 278.

Ὁρκιώτερος 282.
Horkomosion 536.
Ὅρκος 274. 278. — ὅρκοι πραγματικοί und ἠθικοί 277.
Ὁρκωτής 20.
Ὁρμή 156.
Hosier 52. 322f. 526.
Hostis 21.
Hühner bei der Wahrsagung 304.
Hülsenfrüchte, gekochte als Opfer 191.
Humanitätspflichten 271.
Hunde 205. 295. 300. 307. 507. 560. — Schwur beim H. 277.
Hundefleisch heilsam 238. — Hunds-Opfer 237f. 251. 255f. 606. — Tage 533. 560.
Hunger als Θεός 150.
Hyakintheis 473. — Hyakinthides 473.
Hyakinthien 175. 473f. — Hyakinthion in Athen 473. — Hyakinthios, Mt. 473.
Hyakinthos 183. 473. 560.
Hybristika 547.
Hydranos 391.
Hydromantie 304.
Hydrophorien 518f.
Hyes Attes 384.
Ὑγίεια 157. 220. 342.
Hyllos 185.
Hymenaien 586.
Hymnen 266. 402. 466. 480. — des Kallimachos 269. — orphische 236. 269. 355.
Hymnensänger und Sängerinnen 431.
Ὕμνοι κλητικοί und ἀποπεμπτικοί 477.
Hypaethraltempel 200. 206.
Ὑπεκκαύστρια 433.
Hyperboreer 321. 418.
Ὑπηρετεῖν 352.
Hyperoche 584.
Ὑφιέρεια 428.
Hypnos 306.
Ὑποχθόνιοι θεοί 194.
Ὑποκνημίδιοι 81.
Ὑπωμοσία 282.
Hypopheten in Dodona 332. 334.
Ὑποφόνια 367.
Hyporchem 267.
Hypostrategen 129.
Ὑποθοιναρμόστριαι 431.
Ὑποζάκοροι 428.
Ὕπτιαι χεῖρες 265.
Hyrnetho, Heiligthum bei Epidauros 202.
Ὑστήρια 240. 547.

Jagd, Reinigung danach 374. — Jagdgöttin 499.
Jahresanfänge 129. 463.
Jahrformen 460ff.
Iakchagogos 391. 396.
Iakchos 393. 396. 398. 407f. 418. 524.
Iambe 400.
Iamiden 59. 315. 338.
Iarbas 412.
Iaso, Heilgöttin 342.
Iason und Medeia 363. — Iason von Pherai 84.
Idaiische Daktylen 359. 532.
Ἰδιόξενοι 25.
Idolatrie 180ff.
Jenseitshoffnungen der Griechen 163.
Ikaria, Demos 174. 511. — Ikarios 512.
Ikelos 306.
Ilaios, Mt. 464.
Ilion, Mittelpunkt und κοινόν 91.
Imbros 99. 115. 415.
Incubation 339ff. 349.
Ino 343.
Inspiration 311.
Intoleranz, religiöse 167. 169.
Ἰοβάκχεια, Festtag 513. — Iobakchios, Mt. 521.
Iodama 496.
Iolaos 162. 277. 561. — Iolaeien 74. 564.
Ion 379. 409. 432. 468. 578.
Ionier 92f. — Ionische Städte in Asien 32. 91f.
Iophon aus Knosos 325.
Iphigeneia zu Aulis 257. 261.
Iphikratides 480.
Iphinoe 584.
Iphitos 54f. 64.
Iris 280.
Irreligiosität 326. 419.
Ἰσχάδων παλάθη 491.
Iseas von Keryneia 125.
Ἰσιακοί 417.
Isiasten 572.
Isis 171. 238. 387. 407. 418. — Fest 554. — Mysterien 416ff. — Priester 419. Tempel 416.
Ἰσοπολιτεία, ἰσοτέλεια 28.
Isthmiades 415.
Isthmien 72ff. 74. 570. — Zeit III.
Ithomaien 532.
Ἰθύφαλλοι 569.
Iton 495f. — Itonia, Fest 496. — Itonios, Mt. 496. — Itonos 32. 496.

Iulen (Ἴουλοι) 268.
Julian, Kaiser 164. 172. 249. 327. 595.
Jungfernkrankheiten 221.
Jungfrauschaft, der Aphrodite geweiht 226. 548.
Ixion 362.
Iynx 357.

Kabeir, Kabeiros 412. 416. — Kabeiren 411 ff. 545. 559. — aegyptische 411. — Cult 415. — Heiligthümer (καβείρια) 413. 415. — Orgien 411.
Kadiskos im Cult des Zeus Ktesios 191.
Kälber zur Eingeweideschau 295.
Käse 509. 559. — der Poliaspriesterin in Athen verboten 442.
Καιρός 157.
Κακόθεος 149.
Καλὰ ἱερά 297.
Kalamaia, Fest 509. — Kalamaion, Mt. 463. 509.
Kalaureia 30. 536.
Kalchas 308 f. 344. 348. 377.
Kalenderwesen 460 ff. — s. Festkalender.
Καλιάς 477.
Kalk im Cultus 493.
Kallias, Daduch 390 f.
Kallichoron 397. 399.
Καλλιερεῖν 297.
Καλλιγένεια 505.
Kallimachos Hymnen 269.
Καλλιστεῖα 488.
Καλλυντήρια 491.
Kanephoren 431. 488. 511. 567.
Kaperberechtigung 7.
Karneaten 475.
Karneien 175. 473 ff. — Karneios, Mt. 464 f. 473. 560.
Karpo 470.
Karyatis, Karyatiden 502.
Kasmilos 414.
Kassandra 226. 288. 309. 343.
Kassotis 320. 322.
Καταχίρευσις 70.
Καταχίσματα 586.
Κατάδεσμοι 273.
Καταγώγια 24.
Κατακαῦται 597.
Καταλύσεις, καταλύματα 24.
Kataniptes 491.
Κατάρα 270. 274.
Κατάρχεσθαι 245.
Καταχθόνιοι 194.
Κατασπένδειν 445.
Καθάρματα (καθάρσια) 260. 371. 375.
Καθαρμοί, Lehrgedicht 376.
Katharten 368.
Kekrops 390.
Keleos 388. 397. 400. 409.
Κέλητες 62.
Kenotaphien 603.
Kentriaden 529.
Kephisos 342.
Keraon 161.
Κέρας, κραίνω 306.
Κεραυνίας λίθος 532.
Keren 150.
Kerkops, Pythagoreer 378.
Kernophoren 431. — κέρνος 232.
Keryken 389 ff. 394. 402. 433. 435. 529. — Keryx 390.
Keuschheit 440. 503. 518. — Keuschheits-Eid der Jungfrauen in Ephesos 280. — Probe 44.
Kichyros 349.
Kierion 84.
Kindbetterinnen s. Wöchnerinnen.
Kiris, Kirris, Kyris 549.
Kirke 354. 356. 363.
Kithar, Lieder unter Kitharbegleitung 267. 474. 486.
Kitharöden 70. 72. 486.
Klageweiber 596.
Κλάρειοι, ἀγῶνες 482. — Κλαρεών, Mt. 482. — Κλαρεῶτις, Phyle 531. — Klaria, Fest 482. 531. — Klaros bei Kolophon 330 f. 482.
Klaroten 553.
Klazomenai, Insel 115.
Kleanths Hymnus 269.
Klearchos aus Rhegion 190.
Κληδόνες (φῆμαι) 301. 330.
Κληδοῦχοι 434.
Kleider als Weihgeschenke 220. 373. 474. — Kleidung beim Betreten von Tempeln 231. — beim Gottesdienst 345. 361. 417. 474. 500. 509. 547. 554. — der Todten 380. 595.
Κλειδοφόροι 431.
Kleie zur Reinigung 375. 384.
Kleisthenes von Sikyon 179.
Κληματίς, Festtag 513.
Kleo 178.
Kleomedes von Astypalaia 161.
Kleomenes, Könige von Sparta 131. 181. 310. 547.

Kleonymos von Phleius 131.
Kleromanten 338. — Kleromantie 302. 335.
Κλῆρος, Etymol. 302. — κλῆροι 99.
Kleruchien 98 ff. 115.
Κλητικοὶ ὕμνοι 477.
Klodones 525.
Klytiaden 59. 315.
Knaben im Cultus 345. 404 ('vom Herd'). 440. 443. 469. 474. 477. 479. 502. 516. 520. 552.
Knieen 265.
Κνισμός 505.
Knoblauch im Cultus 214.
Knöchelweissagung (?) 304.
Knosos 318. 325. 388. 532.
Kobolde 152.
Köche bei Opfern 582. 601.
Könige in Delphi 52. — als Titel sacraler Beamten 423.
Körner beim Opfer 245. 250.
Κόης, κοίης 414.
Κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινοὶ νόμοι, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος 2.
Κοινὸν τῶν Ἀκαρνάνων, Λοκρῶν τῶν Ἠοίων usw. 81 f. 90.
Κοινωνία, κοινωνικά 569. 571.
Κοινοπολιτεία, aitolische 120.
Kokytos 350.
Κωλακρέται 423.
Kolias 504. 546.
Kometen 292. 299.
Komödie 168. 466. 514 f. 519.
Komos 520. 585.
Konnidas 563.
Konx ompax 408.
Kopo 480.
Korb beim Opfer 244. — sonst im Cultus 431.
Korb-Trägerinnen 511. — Wagen 474.
Koragien, Fest in Mantineia 403.
Kore 230, sonst s. Demeter.
Koreia, Fest 74.
Κωρῆται s. Kureten.
Korinth, Stadt des Helios 175.
Koroneia in Boiotien 350.
Korybanten 156. 276. 382. 412. — Korybantische Katharmen 382.
Κορυθάλη 592.
Kos 340.
Κοσκινομαντεία 304.
Κοσμήτης 431. — κοσμώ 431. 433.
Κοσμοφόροι 431.
Kotyttien 172.
Κραδίας νόμος 472.
Krähen 291.
Kränze, Abzeichen des Priesters 327. 445. 480. — bei der Bestattung 595. 600. 604. — bei Gebeten 264. — bei der Geburt 590. — bei Opfern 243 f. 473. — als Preis 67. 72. 74. 261. 486.
Kräuter, den Göttern wohlgefällig 229. 236.
Krankenheilung 339 ff. 352 f. 377.
Krankheiten 358. 371.
Κραριῶται, Phylenname 531.
Kreanomie 248. 539.
Κρεοπώλης 582.
Kresphontes 426.
Kreta 91. 282. 362 f. 410. 470 495. 510. 563. — Kreter in Delphi 318. — Kretische Demeterfeste 388. — Sitten 235. — Zeusfeste 530 ff.
Kreugas 78.
Kreuzdorn s. ῥάμνος.
Kreuzwege 273. 376. 577. — s. auch Scheidewege.
Kriegs-Ankündigung 8. — Gefangene 11 f. — Recht 10.
Κριοφάγος, Götterbeiname 227.
Krisa 50. 318. — krisaiische Ebene 202.
Krithomantie 304.
Κρόκαι, κροκοῦν 399. — Krokosfarbe 399. 480. 487. 500.
Krokon, Krokoniden 161. 397. 399. 435.
Kronien, Fest 234. 458. 482. 554. — Kronion, Mt. 468. 482. — Kronion, Kronoshügel bei Olympia 58 f. 483.
Kronos 176. 184. 344. 482 f. — empfängt Menschenopfer 259. 483. — Kronos und Rhea 205. 209. 558.
Kuchen 233.
Kuh, der Hera geopfert 540 f. — und Kalb im Dionysoscult 258.
Kunstreligion 188.
Kuppelgräber 606.
Κούρειον, κουρεῶτις ἡμέρα 576.
Kureten 156. 276. 412. 416. 531 f. 559.
Kurotrophos 391. 502. 591.
Kufshände 265.
Kyamites 397.
Kyaneai, Orakel 331 f.
Kyanopsion, Mt. 463. 469. — s. auch Pyanopsion.
Kybebe, Kybele 172. 554.
Kybernesia 567.
Kychreus, kychreische Schlange 181.
Kykeon 400.

40*

Kyklische Chöre 267. 486. 534.
Kylabras, Heros 239.
Kylon 369.
Kyme in Unteritalien 349.
Kynaither in Arkadien 369.
Kyniska 77.
Kynophontis 560.
Kynosarges 430. 560.
Κυνοσφαγὴς θεός 256.
Kyprischer Aphroditedienst 548.
Κύρβαντες s. Korybanten.
Κύρις s. Kiris.

Labyadenordnung s. Delphi.
Lämmer zur Eingeweideschau 295. — umhergetragen 552.
Λάφυρον ἐπικηρύττειν 7.
Λαφύστιος 257.
Lais, Hetäre 548.
Lakonismos 102.
Lammblut 330. — Lammopfer 330. 560f.
Lamia 152.
Lampadodromie 485. 562.
Lampen, eherne 302. — heilige 230.
Lampon 96f. 296. 300. 314.
Landesheroen 162. 564.
Landesverräther 365.
Landsmannschaftliche Vereinigungen 101.
Landstrafsen als Ort für Hermen u. dgl. 197. 581. 602.
Laodike 584.
Lattich 549.
Lauch 559.
Lebadeia, Livadia 344. 347f.
Lebena auf Kreta 340.
Lebensbaum 189. 237.
Leber in der Hieroskopie 294.
Lectisternien 478.
Legenden 214. 251. 257. 265. 334. 452. 500. 507. 512. 523. 529. 540. 542. 545. 567 u. ö.
Lehm zur Reinigung 375. 384.
Leichen 372. 443. 593. — Leichen-Gewänder 595. — Mahl 229. 598f. — Rede 599. — Spiele 563.
Λήιτα 433.
Leiturgien 100. 439. 449. 488. 494. 514.
Λήκυθοι bei Begräbnissen 595. 598.
Lemnos, Insel 99. 115. 415. — Mutter des Kabeiros 412. — Lemnisches Hephaistosfest 229. 544.
Lenaien 424. 513ff. — Lenaion, Mt. 463. 513f. 521. 538. — Local 513.
Leon von Athen 257.
Leonidas 315. 565.
Lerna in Argolis 410. — Lernaiisches Fest 229.
Lethe 345.
Λήτειραι 433. 555.
Leto und ihre Kinder 209. 276. 368. 478. 574.
Leukas 260. 472.
Leukathion, Mt. 463.
Leukippides 434.
Leukophryneia, Fest 502.
Leukothea, Tempel in Chaironeia 214.
Leuktrische Jungfrauen 261.
Λῄζεσθαι 7.
Libanomantie 297.
Libationen 235. 247. 263. 278. 348.
Libon aus Elis 55.
Lichterkuchen 233.
Liebe der Götter zu den Menschen 148.
Liebes-Tränke 357. 383. — Zauber 357.
Lieblings-Gewächse der Götter 183. — Plätze der Götter 195. — Thiere der Götter 182. 223f.
Lieder 266f. 466. 472. 510. 586. — an die Sonne 268.
Liknites 526.
Liknophoren 431.
Limnai, Ort des ältesten Dionysostempels in Athen 213. 514. 517.
Lindos, Opfergebrauch 250.
Links bei der Vogelschau 289. — sonst im Cultus 371.
Linos 560.
Linsen bei Reinigungen 374.
Liturgie 385. 390. 401. 433.
Lob- und Preislieder 269. — Lobpreisung 263.
Λοβοὶ der Leber 295.
Lösegeld 12.
Löwenfell 393. — Löwenköpfe als Schutzmittel 359.
Λόγοι ἱεροί s. ἱεροί.
Lokrer 81.
Loos (κλῆρος) Etym. 302. — im Cult 258. 291. 317. 322. 335. 391. 424. 427. 436. 446. 515. 541. 574.
Looswahrsagung 302f. 337.
Lorbeer im Cult 204. 322. 374. 479. — beim Opfer 59. — gegen Zauber 358.
Lorbeer-Baum 476. — Kränze 70. 322. 433. 445. — Zweige 304. 480. 592.
Lotos 189.

Loxias Weissagungen 310.
Lügenpropheten 313.
Lukian 228. 310.
Lutrides 431. 491.
Lutrophoros 433. 585. 602.
Lydiades von Megalopolis 130.
Lykaien 74. 257. 530. — Lykaion 213. 530.
Lykier, ihr Stimmrecht 127.
Lykomedes aus Mantineia 89.
Lykophron von Pherai 84.
Lykoreia 50.
Lykos Weissagungen 310.
Lykosura 419. 530.
Lykurgos, Redner 396. 519. 521. 534.
Lysander 114. 314. 326. 565.
Lysimachos, König 415. 565. — Traumdeuter 308.
Lysistratos, Chresmolog 311.

Machaon 340. 354.
Männer, Ausschlufs von Festen 215. 411. 577. — Männermord auf Lemnos 544.
Mäuse, zahme, dem Apollon heilig 224.
Mäusegott 481.
Μάγειροι, μαγειρεῖον 248. 582.
Μαγγανεία, Magie 352. 354.
Magische Mittel 356.
Magneten in Thessalien 82.
Mahlzeiten mit Trankopfern 235.
Maimakteria 527. — Maimakterion, Mt. 463. 526.
Mainades 525.
Makistier 31.
Malier 82.
Mallos in Kilikien 331. 344. 348.
Μανίαι 556.
Μαντεῖα 316.
Mantik 284ff. 308. 344. — besteuert 314. — astrologische 292. — tellurische 333.
Mantineia 89f. 369. 403.
Μάντις, Etym. 288. 309. — Unterschied von προφήτης 288. — μάντεις 18. 59. 96. 288. 296. 311. 314. 344. — θεμίστων μάντις 285. — mantische Dünste 348. — Ekstasis 328ff. — Geschlechter 315. — mantischer Sitz 320. 322.
Manto 330.
Marathonisches Siegesfest 240. 249. 498.
Maron, Priester 447.
Marsyas Flöte 185.
Μασχαλίζειν 366.
Masken 359. 411. 446. 502. 554.
Mataiogenes 306.
Matton 161.
Maulthiergespann beim Wettrennen 62.
Maulwürfe 356.
Medeia 176. 363. 540.
Medusenköpfe 359.
Meergötter 251. 265.
Meerwasser zur Reinigung 251. 395.
Meerzwiebeln 194. 375. — zur Geifselung 259. 472. 553. — gegen Zauber 358.
Megabyzos 434. 442.
Μεγάλοι θεοί 413. 416.
Megalopolis 89. 96. 127. 387. 410.
Μέγαρον, altgriech. Herrenhaus, vorbildlich für den Tempelbau 207. = Ἄδυτον 212.
Μέγας ἐνιαυτός 460.
Megistias 315.
Mehl 304. 509. — Mehlbrei 234.
Meilensteine 581.
Μείλικτρα 363.
Μειλίχιοι θεοί 143.
Meineid 255. 274. 278ff. 456. — ob gesetzlich bestraft 283.
Μεῖον 576.
Melampus, Melampodia 291. 315. 341. 377. — Melampodes 377.
Melanippos 179.
Meleagros Lanze 185. — Meleagros Schwestern in Perlhühner verwandelt 223.
Melikertes (Melkart) 72. 212. 278.
Μελίκρατον 235. 600.
Melissai 434.
Μηναγύρται 382.
Menelaos und Proteus 354.
Menoikeus in Theben 257.
Menschen, den Göttern geweiht 93. 224.
Menschen-Blut 260. — Fleisch 257f.
Menschenopfer 250. 256ff. 369. 472. 483. 502. 530. 606. — Knabenopfer 257. — Ersatz dafür 258f. 261. 502. 521. 523. 540.
Menstruation 356.
Μηρία 246.
Messene 387. — Messenien 388. 410.
Metageitnien 58. 468. — Metageitnion, Mt. 71. 394. 463. 468. 473. 560.
Meteorische Erscheinungen 291. 299. — Meteorsteine 184. 299.
Meth (μέθυ) 235.
Methana in Argolis 356.
Methapos 410. 415.

Metoiken im Cult 488. — aegyptische in Athen 416.
Μετοικισμός 468.
Meton 462.
Metoposkopie 304.
Metragyrten 172. 382. 419. 433. 439. 554.
Metrische Form der Orakel 323. 330f. 347.
Metroon in Athen 553. — in Olympia 58.
Metzger 582.
Μιαραὶ ἡμέραι 457. 517.
Μίασμα 366.
Milch 235. 553. 600. — Milchkuchen, Milchbrei als Opfer 233.
Μιμαλλόνες 525.
Mimische Darstellungen 402f. 477. 531f. 541.
Ministranten beim Gottesdienst 430f.
Minos 470. 563.
Misogynes 441.
Mithras 409. 419.
Mittelwesen zwischen Göttern u. Menschen 155ff.
Mnemosyne 236. 345f. 558.
Moiren 153. 203. 583.
Mola salsa 245.
Moloch, phönikischer 259.
Moly 358.
Monate, Zwölfzahl 142. — hohle 461.
Monats-Namen 463f. — Tage 456. — Zeiten, heilige 464f.
Mond-Finsternisse 292. 299. — Göttin 353. 456. 495. 560. — Jahr 460. — Phasen 461.
Monotheismus 135.
Mopsos, Seher 291. 344. 348. 377.
Mord, vorsätzlicher 365. — unvorsätzlicher 367. — Mordprocesse 276.
Morgenstern 156.
Μορίαι 201.
Mormo, Μορμολυκεῖα 152.
Morpheus 306.
Morphoskopie 304.
Mosychlos 544.
Münz-Geschäft 422. — Heros 425. — Typen 87. 333. 536. 557.
Μουνιχία, Μούνιχος 499. — Munichion, Mt. 463. 499.
Musaios 382. — Weissagungen 310.
Μουσεῖον, Hügel 551.
Musen 209. 236. 343. 569f. 605.
Musen-Feste 551f. 566. — Gesang 269.
Musiker 402. 431. 554.
Mutterstadt 94.
Μύησις 508.
Mykale 32. 538.
Μύριοι 90.
Μύρον 236.
Myrte 396. 445. 600.
Μύσος 366.
Μυσταγωγός, μυσταγωγεῖν 392. 419.
Mysten 220. 395f. 399. 401. 404. 414.
Mysterien, Arten 385. — zu Amphissa 416. — auf Kypros 548. — in Lerna, Megalopolis, Messenien 387. 410. — zu Pheneos 410. 446. — zu Phleius 387. 409. — zu Thelpusa 411. — aegyptische 328. — der Aphrodite 548. — eleusinische 387ff. 409. 424. — grofse 393. 403. 424. — kleine (ἐν Ἄγραις od. πρὸς Ἄγραν) 393. — der Isis 416ff. — der Kabeiren 412. — korybantische 382. — des Mithras 419. — orphische 379f. — samothrakische 411ff. — sonst 503. 508. — Einweihung 393. 403. 508. 592. — Epimeleten 424. — Erkennungsformel 400f. — Zulassung 391. 404.
Mysterien-Bräuche 514. — Heiligthümer 231. 403. — Darstellungen 403f. — Ordnung 391. — Stifter 508. — Verletzung 272. 409.
Μυστικὸς σηκός 210.
Mystische Ceremonien 380. 388. — Feier 503. 559. — Getreideschwinge 393. — Lehren 380. — Symbole 525.
Mythen, mythologische Fabeln 136ff. 146. 165. 452. 505. — mythische Seher 377.

Nacht-Feiern 400. 409. 474. 504. 506. 525. 554. — Geburten 150. — Göttin 319. 343.
Nacktheit beim Wettlauf 61.
Nahrung 232. 234. 238. 344. 380. 417. 582.
Νάια, Νᾶα 533. — Naiarchos 433.
Ναΐσκοι, ναϊσκάρια 207. 580.
Νακόρος 428. 444.
Namengebung 591.
Namenlose Götter 143f. 353.
Naos, Urenkel des Eumolpos 410.
Ναός 202. 206. 211. — ἀμφιπρόστυλος, πρόστυλος 208. — διπλοῦς 209. — δίπτερος, περίπτερος 208. — ἐν παραστάσιν 207. — ὕπαιθρος 206.
Natur-Ereignisse 459. — Kräfte, personificirt 137. — Vergötterung 188.
Nauarchen, achaiische 129.

Ναυφύλακες 427. 444.
Naukratis 101.
Nausithoos 567.
Neid der Götter 151.
Νεκρομαντεῖα 348.
Nekropolen 602.
Νεκύσια, Fest 497. — Νεκύσιος, Mt. 498.
Nemeen 71 ff. 74. 570.
Νεμέσεια, Fest 497.
Neokoren 428 ff. 433. 447.
Neophyten 417.
Neopoien 423. 428.
Νέος Διόνυσος u. dgl. 565.
Nepenthes 354.
Νηφάλια 235. 363. 534. — νηφάλιοι βωμοί 233.
Nereus, Nereiden 194. 399.
Νηστεία 505.
Neuerungen im Cultus 169 ff. 178 f.
Neumonds-Feier 456 f. — Zeit bei Verzauberungen 358.
Neunzahl im Cultus 258. 280. 532. 544. 548. 600 f.
Niesen als bedeutungsvolles Zeichen 261. 301.
Nikander aus Kolophon 331.
Νίκη 157.
Nikopolis 44.
Ninos, Priesterin 357. 383. 432.
Nomographen des aitol. Bundes 120. 122.
Nomophylakes in Olympia 65.
Nomos 267. — pythischer 70. 477. — κραδίας 472.
Νόμος ἄγραφος 2. — ἱερός 451. — πολέμου 10. — Priesterinstruction 429. — Vereinsstatut 574.
Νόθοι 438.
Numen 180. 192. 278.
Numenien 457. — Numeniasten 572.
Νυμφαγωγός 585.
Nymphen 158. 183. 194. 196. 220. 236. 241. 276. 303. 342. 516. 584. 590.
Nympheutria 585. 590.

Ὀβελίαι ἄρτοι 233.
Oben 475.
Oberpriester 555. — Oberschenk 430.
Obolos des Charon 594 f.
Ὠιδαὶ φιληλιάδες 268.
Odeion 486. 520.
Odysseia, Fest 564. — Odysseus, orakelnder Heros 348. 368.
Oel, Ausfuhr 271. — bei Opfern 201. 232. 236. 246. 426. 448. 600. — sonst im Cultus 192. 230. 424. 469. 486. 509.
Oelbäume, heilige 189. 201. 230. — Kränze vom wilden Oelbaum 67. — Anbeifsen der Rinde 265.
Oelzweig 232. 251. 265. 469. 488. 540.
Offenbarung 154. 192. 285 ff. 311. 323. 330. 332. 346. 348. 354 f. 403.
Ogyges, letzter König der Achaier 123. — Vater der Praxidikai 276.
Ohrenklingen 301.
Oikisten 96 f. 98. 161. — Gräber 604.
Οἰκοσκοπική 300.
Οἰκουρὸς ὄφις 181.
Οἰνιστήρια 592.
Oinomaos, Kyniker 326.
Oinopides aus Chios 69.
Οἰνόπται 575.
Οἰωνιστήριον, οἰωνοσκοπεῖν 289.
Οἰωνιστής, οἰωνοπόλος 289.
Oionistik, Oionoskopie 289.
Οἰωνός 290. 301.
Oitaier 82.
Okeaniden 159.
Ὄκλασμα 505.
Okridion, Heros 214.
Oktaeteris 69. 461.
Ὀλαί, οὐλαί, οὐλοχύται 245.
Oliven 559. — Oliven-Holz 189. — Kranz 590. — Stab 480.
Ὀλολυγή, ὀλολυγμός 266. — ὀλολύκτρια 429.
Olus auf Kreta 410.
Olymp 194.
Olympia 315. 343. 422. 431. 482 f. — Cultpersonal 325. — olympische Ekecheirie 56. — Stola 418. — olympisches Orakel 338.
Olympiadenrechnung 58.
Olympieion in Athen 207.
Olympien 53. 461. — in Athen 529. — sonst 74.
Olympioniken 67 f.
Olympos zu Olympia 58.
Ὁμάδιος, ὠμηστής 257.
Omphalos zu Delphi 184. 320.
Onchestisches Poseidonfest 86. 537.
Oneirokritik 308. — ὀνειροκριτικὸν πινάκιον 308.
Onesilos, König, als Heros 161.
Onomakritos 378. 410.
Onomata 561.
Ooskopie 304.

Opfer 266 ff. 356. 363. 369 f. 395. 420. 423 ff. u. ö. — Ausschlufs als Strafe 56. — Tageszeit 248. — bei Verkäufen (s. auch Vertragsopfer) 254. — aufserordentliche 427. 529. — feuerlose 496. — unblutige 232 ff. 254. 484. 527.
Opfer-Antheile 247 f. 432. 447 f. 540. — Dienst 315. 430. — Feuer 229. 245. 430. — Flamme 330. — Fleisch verbrannt, gebraten oder gekocht 247. roh gekostet 257. verschlungen 525. — Gebäck (Fladen und Kuchen) 233. 247. 363. 397. 473 u. ö. — Gebräuche 250. 432. 575. 582. — Gebühren 447. — Geräthe 244. 511. — Gerste 244 f. — Grube 413. — Herde 200. 302. — Mahle 247 f. 427. 473 f. 478. 510. 537. 539. — Messer 244. — Ordnung von Kos 241. 245. 247. 251. — von Mykonos 246. 253. — Schau 313. 338 f. — Schlächter 528. — Schüsseln 431. — Stätten 199. — Tage 456 f. — Tische 431. 477. — Tod statt Todesstrafe 259. — Zeichen 253. 294. 323. 329. 338.
Opferthiere 191. 239. 397. 430. 432. 446. 456. 487. 511. — beliebig 342. — geopfert, vergraben usw. 255. 356. — geprüft auf Gesundheit 243. 322. — verbrannt 252. 255. 541. 556. 600. — lebendig ins Feuer geworfen 239. in eine Grube 242. ins Wasser 237. 252. 255. 522. — in gröfserer Zahl geopfert 249. — Bedenken gegen ihre Tödtung 234. 250. 528. — Beschaffenheit 241 f. 294. — Blut bei Eiden 254 f. in eine Grube gegossen 252. 556. — Eingeweide 253. — Geschlecht 242. 249.
Ophioner 118.
Opis 584.
Opisthodomos 208. 212.
Ὀπτήρια 587. 591.
Ὀπούντιοι 81.
Orakel 173. 316 ff. — Ansehen 313. 326 f. Ausschlufs als Strafe 56. — schriftliche Befragung 336. — Betrug durch das Orakel 325. — Einflufs auf Glauben und Cultus 140 f. auf Anlage von Colonien 95. — metrische Form 323. 330 f. 347.
Orakel des Apollon 317 ff. 482. — des Amphiaraos 325. 341. — des Asklepios 339. — der Brizo 343. — zu Delphi 44 ff. — der Demeter 317. — des Dionysos 341. — zu Dodona 321. — der Ge, Gaia 306. 317. 343. — des Glaukos 317. — der Hera 317. — des Herakles 302. 343. — des Hermes 302. — des Kalchas 344. — des Mopsos 344. — der Nacht 343. — des Odysseus 348. zu Olympia 55. — der Pasiphaë 343. des Pan 317. — des Pluton 341. — des Podaleirios 344. — des Protesilaos 343. — des Teiresias 348. — des Trophonios 343. 347. — des Zeus 332 ff.
Orakel-Opfer 322. — Priester 326.
Orakelsprüche 303. 314. 316. 326. — gesammelt 310. — astrologische 292.
Orchomenos in Arkadien 89. — in Boiotien 87.
Ordalien 279.
Oreaden 194.
Oreites od. Siderites 355.
Oreithyia 173.
Orestes 555.
Orgas, heilige 202.
Orgeonen 573.
Ὄργια 380. — der Kabeiren 411.
Orgiastische Begeisterung 309. — Feste 526. — Gebräuche 524. — Taumel 554.
Origanoskraut 595.
Ὄρνις 290.
Ὀρνιθοσκόπος θῶκος 289.
Oropos 85. 341. 420. 429. 447. 564.
Orpheotelesten 378 ff. 382. 418 f.
Orpheus 361. 377. 379. 382.
Orphiker 377 ff.
Orphische Gedichte 236. 264. 292. 304. 355. 378. 381. — Lehren 377. 379 ff. 407. — Mysterien 380. 418. — Ueberlieferungen 379. 525. — Vereine 381. — orphisch-pythagoreische Conventikel 380.
Orsippos aus Megara 61.
Orthagoriden 72.
Orthanes 156.
Oschophorien 232. 509 f. 563. — Oschophorika 510. — Oschophorion 509.
Osiris 377. 407. 418 f.
Ostanes (Osthanes) 352. 360.
Ὀστολογεῖν, ὀστοθήκη 597.
Oxylos 64. 118.
Ozolische Lokrer 81.

Paiane 69. 246. 267 ff. 466. 473.
Παιδέρως 229.
Paion 354.
Paionia 472.

Παῖς ἀφ' ἑστίας 404. — des Kabeiros 416.
Palaimon (Melikertes) 73. 212. 278.
Παλάθη ἰσχάδων 491.
Paliken 279.
Palladien 186.
Palladion, Eid im Gerichtshof beim P. 282.
Pallas 242. — Pallas Parthenos 190. — Pallasbild zu Delphi 300.
Palme im Cultus 418. — der Sieger 67. 70.
Pamboiotien 29f. 32. 86. 495. — Pamboiotios, Mt. 464.
Pan 150. 172f. 194. 224. 342. 553. — Orakel 317.
Panaitios 286.
Παναιτωλικά, Παναιτώλιον 120.
Panakeia 342.
Panamos, Panemos, Mt. 72. 462ff. 557.
Panathenaien 74. 145. 172. 428. 458. 484ff. — kleine (Π. τὰ κατ' ἐνιαυτόν) 248. 489f. — aufserhalb Attikas 496.
Panathenaisten 572.
Pandia 478. 499. 520. 527. 567.
Pandion 212. 310.
Πανδοκεῖα, πανδοκεῖς 24.
Pandora 249. 471.
Pandrosos 249. 492. — Pandroseion 578.
Πανηγυριάρχαι 427.
Πανήγυρις, delische 480. — πανηγύρεις 458.
Paniasten 572.
Panionien 32. 91. 423. 538.
Pankration 61. 77.
Παράνυμφος 585.
Παραπετάσματα 207.
Parasiten 429f. 438. 569.
Πάρεδροι θεοί 209.
Parnafs 320.
Πάροχος 585.
Parthenier 93.
Parthenion, Berg in Arkadien 224.
Parthenios, Mt. 58.
Parthenon in Athen 208. 210f.
Pasiphaë 343.
Pafskarten 24.
Patara 332.
Patrai 124.
Πάτρια (heiliges Recht) τῶν Εὐπατριδῶν 368.
Πάτρια und πατρῷα ἱερά, πάτριοι und πατρῷοι θεοί 577. — πάτριοι θυσίαι 424.
Πάτριος ἀγών 408. 508. 513.
Πατριῶται θεοί 578.
Pauken 382. 554.
Paulus, Apostel 260.
Pausanias 350.
Pedageitnios, (Petageitnios), Mt. 468. 483.
Pegasos von Eleutherai 174. 519.
Peisistratiden 310. 325. 378. 485. 581. — Peisistratos 210. 311. 315. 484f. 529.
Πελανοί 234.
Pelarge 415.
Pelasgiotis 83.
Pelasgos 412.
Pelaten 99.
Πελειαί, πελειάδες, πέλειοι 334.
Pellene 124.
Pelops 53. — erhält Widderopfer 252. — Heiligthum (Pelopion) 205.
Penesten 82.
Πενταπλόα 509.
Pentathlon 61. 77.
Penteterische Feste 58. 69. 408. 428. 479f. 482. 485. 500. 502. 521. 534. 536. 540. 544. 550. 552. 557. 560. 564. 566.
Peplos 370. 420. 487. 489f. 493. 540.
Pergamon 340.
Περιάμματα, περίαπτα 359.
Periander 350.
Peribolos des Tempels 203f.
Περίδειπνον 598f.
Περιηγηταί in Olympia 325.
Perikles 107. 111. 210. 514.
Περιψήματα 260.
Περιρραντήρια 205.
Περισχοίνισμα 200.
Περιστερεών 374.
Περιπολιστικὴ σύνοδος 571.
Perlhühner, der Artemis heilig 223.
Perrhaiber 82.
Persephone 144. 172. 177. 243. 273. 353. 393. 397. 402. 405. 407. 414. 418. 433. 503. — Δάειρα 391.
Perses 353.
Perseus von Makedonien 415.
Persische Sitte 246.
Personificationen 137. 157.
Pest als θεός 150.
Petróma 278. 411.
Pfauen, der Hera heilig 223.
Pferde, der Hera geweiht 223. — Opfer 237. 251. 255f. 262. 606. — Rennen 62. 172. 408. — Zucht 83. 118.
Pflanzen, nach Götternamen benannt 183.
Pflugfeste 508.
Pflugstier-Opfer 250. — Tödtung 271.

Phaëthon 156.
Phaiax 567.
Phaidyntes (Phaidryntes) 391. 401. 431.
Phalanthos 93.
Phaleron, Demos 567.
Phales 511.
Phallos 185f. 359. 401. 511.
Phantasion 306.
Phantasos 306.
Φάρμακα 354.
Φαρμακοί 259f. 472.
Pheidias 188. 190.
Φῆμαι (κληδόνες) 301. 330.
Φήμη in Athen 156. 179.
Pheneos 410. 446.
Pherai 84.
Pherekydes von Syros 378.
Phigaleia in Arkadien 213. 350. 604.
Φιληλιάδες ᾠδαί 268.
Philetaireia, Fest 565.
Φιλία 156.
Philippos von Kroton als Heros 161.
Philippos von Makedonien 116f. 316. 568.
Philleiden 508.
Philochoros 376.
Philopoimen 126.
Φίλτρα 357.
Phleius 387. 409. 416.
Phobetor 306.
Φόβος in Sparta 157.
Phoeniker 101. 174. 413. 495.
Phoibaion 559.
Phoibe 319. 434. 558.
Phoibos s. Ἀπόλλων Φοῖβος.
Phokarchen 82.
Phokis 82.
Φίροι 109. 115.
Phrateren 367.
Phratrien 281. 468. 475. 574ff. — φράτριον 574.
Φρούραρχοι, φρουροί 113. 427.
Phrygische Daktylen 359. — Göttermutter 382. 573. — Korybanten 412. — Sprüche 359. — phrygischer Dionysoscult 525. — Sabazios 382.
Φθινὰς ἡμέρα 456.
Phthiotis 83.
Φθόνος θεῶν 151.
Phylarchos 90.
Phylen 567. — als Sieger 485.
Phylliden 435.
Phytaliden 368. 435. 510. 535. — Phytalos, Heros 201. 396. 491.
Piera, Quelle 370.
Pietät 149.
Pindar 156ff. 357. 405. 412. 478.
Pisa, Pisatis, Pisos 53f. 91.
Pithoigia 516f. — Πιθοιγιών, Mt. 516.
Pittheus 210.
Plagegeister 151.
Planeten 292.
Plataiai 87. — Dankfest 534. — Todtenfeier 599.
Plataiisches Weihgeschenk 221.
Platane im Cult 203. — Schwur bei d. P. 277.
Platon 156. 158. 263ff. 283. 286. 305. 311. 352. 354. 362. 364. 366. 381. 421. 452. 458. 466.
Pleiaden 471.
Πλημοχόαι 408.
Πληροσία 506.
Plombirung 25.
Plotheia, Demos 567.
Plutarch 327.
Plutokles 306.
Pluton 397. 407. — plutonisches Heiligthum 341.
Πλυντήρια 457. 490f. 497. — Plynterion, Mt. 497.
Πλυντρίδες 431. 491.
Podaleirios 340. 354. — Orakel 344.
Poesie, Einfluſs auf die Vorstellungen von den Göttern 140. 154. 169.
Ποσίδαια 536.
Poimeniden 507.
Poitropios, Mt. 464.
Polemarchen 85. 424. 498. 599.
Πόλεμος ἀκήρυκτος καὶ ἄσπονδος 9.
Πολέμου νόμοι 10.
Πόλις ἔκκλητος 28.
Πολιτεία 28.
Πολιτικαὶ πρόσοδοι 423.
Πολιοῦχος in Trozen 536.
Πῶλος τᾶν ἁγιωτάταν θεᾶν 434.
Πολυάνδριον 604.
Polybios 125. 128. 132.
Polydamna 354.
Polyklet 369.
Polytheismus 135. 178. 327. 351.
Pompeiasten 572.
Pompeion 57.
Pompeutischer (prosodischer) Rhythmus 267.
Pornopion, Mt. 481.
Porphyrion 174. 545.

Porphyrios 292. 355.
Porreezwiebel 478.
Poseidon 31. 86. 155. 176. 194. 201 ff. 205. 216. 222. 243. 277. 319. 339. 396. 411. 425. 440. 442. 449. 456. 486. 508. 562 f. — ionischer 73. 293. — Bild 221. — Feste 534 ff. 566. — Peribolos auf dem Isthmos 212. — Städte 536 f. — Tag 534. — Tempel auf Tenos 538. — Pferdeopfer 237. — Thunfischopfer 239. — und Amphitrite 538. — und Athena 535. — und Gaia 339. — Ἑλικώνιος 32. 91. 443. 537. — Ἐρεχθεύς 209. 492. 535. — πολιοῦχος 536. — φυτάλμιος 508. 535. — χαμαίζηλος 534.
Poseidoniasten 571.
Ποσίδεια, Ποσειδώνια (Ποσειδάνια) 534. 538. — Ποσιδεών, Mt. 461. 463. 507. 521. 534. 538.
Pothos 156.
Potniai in Boiotien 259.
Praratios, Mt. 506.
Praxidikai 276.
Praxiergiden 431. 491.
Preis-Bewerbung bei Götterfesten 269. — Richter vereidigt 281. 515. — Vertheilungen 211.
Preise s. Siegespreise.
Πρηνής 532.
Πρηροσία 506.
Priapos 237. 239.
Priester 234. 340. 402. 419 ff. — Priesterinnen 334. 420. 428. 433 f. 440. 442. 449. 452. 492. 494. 496. 504. 539 f. 555. 557. 588 f. — verschieden von Propheten 331. — delphische 452 f. 478. — eleusinische 402. 407. 409. — eponyme Priester 343. 426 f. 428. 433 f. 449 f. 557. 564. — eponyme Priesterin 449. 539. — verschnittene 439. — Alter 440. — Amtsnamen 433 f. 450. 475. 555. — Amtstracht 402. 407. 445 f. 480. 554. — Costüm 446. — Gehilfen 429. — Geschlechter 51. 258. 331. 428. 434 f. 438. 444. 507 f. 523. — Keuschheit 440 f. — Weihe 445. — Wohnungen 204. 447. 539. — Instruction (νόμος) 429. — Unterhalt 429.
Priesterämter 419 ff. 450. — mehrere in Einer Hand 444. — Besetzung durch Erbfolge 424. 434 ff. 577. — durch Kauf 434. 437 f. — durch Loos 424. 434. 574. — durch Verpachtung 438. — durch Wahl 424. 434. 436 f. 451. — durch Wahl und Loos 437. — einjährige Dauer 427. 428. 441. 443. 444. 479. 570. — mehrjährige 441. 443. — lebenslängliche 51. 437. 441. 443. 444. — Einkünfte 234. 239. 246. 248. 391. 429. 432. 438. 447 f. 449. — Erfordernisse 279. 321. 330. 424. 430. 438. 440 ff. — Ersatzmänner 436. 438. — Leistungen 439. — Vorrechte 443. 449.
Prisengerichte 8.
Privat-Cult 162. 170. 238. 421. 435. 497. 577. — häuslicher 190. — ländlicher 204.
Πρίβουλοι 91. 106.
Processionen 192. 232. 267. 383. 395 f. 408. 424. 431. 433. 446. 458. 469. 472. 474. 477. 479 f. 487. 489. 491 f. 494. 498 ff. 504. 509. 511. 514. 516. 519 ff. 529. 533. 539. 543. 549. 554 f. 557. 560 f. 564 f.
Προχαριστήρια 509.
Προχύται 245.
Prodigien 292. 298. 314.
Προδικία 27.
Proedrie 68. 73. 98. 449.
Πρόεδροι im aitolischen Bunde 121.
Προηγητής 585.
Προηροσια, προηροσία 506 f.
Προεστῶτες τῶν Αἰτωλῶν 121.
Προιερᾶσθαι, προιερητεύειν 448.
Προμαντεία 322. — πρόμαντις 332. 334.
Prometheus 228. 293. 415. 485. 557. 579 — und Hephaistos 558. — Promethien 172. 557. 576.
Promnamon 81.
Pronaos 207.
Propheten 317. 322. 328 ff. — zu Delphi 51. 322 ff. 444. — προφήτης unterschieden von μάντις 288. vom Priester 331. — Prophetin 328. 330. 332. 334. — prophetischer Geist 309.
Πρόπολοι der Götter 156.
Πρόῤῥησις 390. 395.
Proserpina 417. 431.
Προσφάγιον, προσφάττειν 601.
Προσκυνεῖν 265.
Προσόδιον (prosodischer Rhythmus) 267.
Πρόσοδοι ἀμίσθωτοι, ἱεραί, πολιτικαί 423.
Προστάται des aitolischen Synedrion 121. — von Vereinen 574.
Prostaterios, Mt. 464.
Protagoras 166.
Προτέλεια 583.
Προτένθαι 575.

Protesilaia, Fest 564. — Protesilaos 300. — Orakel 343.
Proteus 155. — und Menelaos 354.
Πρόθεσις 595.
Πρόθυσις 58.
Προτριακάς 462.
Πρόξενοι 25. 52.
Prüfungen in Olympia 63.
Prytaneion 97. 197. 229. 291. 404. 425f. 449. 517. 528. 559. — Prytanen 197. 424. — in Delphi 52.
Ψευδορκεῖν, ψεύδορκος 283.
Psychagogen 350.
Ψυχομαντεῖα, ψυχοπομπεῖα 348f.
Ptoisches Orakel 329.
Ptolemaia, Fest 565. — Ptolemaios Soter 565. — Ptolemaios II 415.
Puppen 359. 502. 512.
Purpurgewand 278. 390. 446. 600. — purpurfarbene Binden u. dgl. 414. 480. 487.
Pyanopsien 232. 469. 563. — Pyanopsion, Mt. 232. 394. 463. 469. 487. 490. 498. 503. 506. 509. 562. 574.
Pylagoren 33. 40.
Πυλαία ἠρινή, ὀπωρινή 39.
Πῦρ, Etymol. 228.
Πυρά 597.
Πυραία, Hain 506.
Pyrkon, πυρκόοι 339.
Pyr(o)phoros 18. 229. 431. 443f.
Pyrrhichisten 486.
Pyrrhos, Aleuas 83. — König 604.
Pythagoras 265. 278. 297. 415. 452. 532. — Pythagoreer 234. 373. 378f.
Pythaisten 291.
Pythia 302f. 321. 323. 338. 444. — bestochen 325.
Pythiadenzählung 70.
Pythien 69ff. 74. 461. 477. 590. — pythische Orakelsprüche 310. — Nomos 70. 477.
Pythier (Poitheer) 49. 310.
Pytho 50. 321.
Πυθόχρηστα 314. 368. — πυθόχρηστος ἐξηγητής 453.
Python 224. 362. 477.
Pythone 313.

Quellen, Quellwasser 320. 322. 328. 331f. 335. 341f. 345. 348. 355f. 370f. 374. 533. 585. 600. — heifse 280.
Quinquatrus der Minerva in Rom 490.
Quittenapfel 586.

Raben 291. 300. 541.
Rachegottheiten 270. 275.
Rad, vierspeichiges 357.
Räucherungen 237. 322. 374. 414.
Rarisches Feld 397. 408. 508.
Rathssitzungen 482.
Raubvögel 290.
Rauchopfer 236. 247. 263f. 297. 355. 527.
Rechts bei der Vogelschau 289.
Rechtsfälle, aufs Cultwesen bezüglich 423f. 446.
Rechtsverletzungen gegen die Götter 165f.
Rehe geopfert 525. — Rehfelle 383f.
Reiher 290.
Reine Götter bei Pallantion 143.
Reinheit beim Gottesdienst 205. 230. 264. 361. 374. 442.
Reinigungen, korybantische 382. — reinigende Kräuter 375.
Reinigungs-Fest auf Lemnos 229. — Gebräuche 362f. 370. 493. 527. 590. — Mittel 235. 260. 362. 371. 374f. — Opfer 252f. 255. 370. 374. 395.
Reisen, Reisepässe 24.
Reiter bei Processionen 474. 529.
Reitpferde beim Wettrennen 62. 485.
Reliefdarstellungen 393.
Religiöse Gesänge 266ff. — Weihen 379. 444f. — Religiöses Bedürfnifs 361. 381. 419. 452. — Gefühl 188.
Religions-Gesetz 260. — Frevel 272. 383. — Lehre 139. 146. 164. — Lehrer 451. — Processe 166ff. — Uebungen 380. — Unterricht 139. 164. 451. 466.
Religiosi 417.
Religiosität 312. 419.
Reliquien 185. 401.
Rennpferde 281. — Rennwagen 62.
Repressalien 7.
Ῥαβδοῦχοι 65.
Rhadamanthys 277. 282.
Ῥάμνος 189. 358. 517.
Rhapsoden 269. 333. 466. 485. 500.
Rhea 196. 205. 209. 213. 456. 554. 558.
Rhegion 93.
Rheitoi 202. 397. 449.
Rhodos, Vereinsleben 572.
Ῥύσια ἀποδιδόναι od. καταγγέλλειν 7.
Richter über scenische Agone 515. — Richtereid 276. 281. 515.
Rinder zur Eingeweideschau 295. — Rinderherden, heilige 243. — Rindsopfer 241. 243. 249f. 481. 525. 606. verboten 600.

Ringe 414.
Ringweissagung 304.
Rituelle Formeln 405. — Satzungen s. u. d. W.
Rofswettkämpfe 62. 69. 72.
Roth im Cultus 272.
Rundbauten, bei Tempeln ausnahmsweise 208.
Runde Opferkuchen 483. 499.
Ruthen im Cultus 411.

Sabazien 172. 432. — Sabazios 309. 357. 382. — Sabazische Weihen 383. — Sabaziasten 573.
Sängerchöre 401. 431.
Särge 597.
Säulen 581. 602.
Safranfarbe 446.
Σαισάρα, Σαισαρία 388.
Salamis 99. - Siegesfeier 500.
Salben 236. 356. — Salbgefäfse 595. 600. — Salbungen 345.
Salz im Cultus 245. 363. 374.
Samikon 536.
Sarapiasten 572. — Sarapis 419. 448.
Saturnalien, röm. 482.
Satzungen, delphische 362. — rituelle 230. 244. 380. 442f. 451f.
Satyrn 156. 516. — Satyrchöre 514.
Scepter der Richter 445.
Schachtgräber 597. — in Mykene 200.
Schafe zur Eingeweideschau 295. — dem Helios geweiht 223. — geopfert 241. 249f. 322. 330. 369. 556. 575. 601. 606.
Schaltmonate u. Tage 460f. 464. — Schaltmonat als Festmonat 557.
Schaltperioden 58. 69. 460ff. 541.
Schattenlosigkeit 530.
Schatzhäuser der Tempel 219. 328.
Schatz, heiliger 448.
Schatzmeister für Tempelschätze 328. 423. 449. — des aitolischen Bundes 122. — der anderen Götter 174. — der Göttinnen 389. — der athen. Symmachie 109. — der Vereine 574.
Schaukelfest 512.
Schauspieler 515. — Gesellschaften 118. 570. — Schauspielprobe 519.
Scheidewege als Ort für Hekatebilder 197. 457. — s. auch Kreuzwege.
Schicksalsstimmen 301. 330.
Schiedsgerichte zwischen Staaten 5. 104. 112.
Schiedsrichter 124. — vereidigt 281.
Schiffsprocession 487. 516.
Schiffswettfahrten 482. 486. 500. 529. 536. 564.
Schildkröten, dem Pan heilig 224.
Schlachtung der Opferthiere 246. 250f.
Schlangen 181. 224. 300. 346. 384. 525. — Schlangengestalt 181. — Schlangensäule zu Delphi 221.
Schmiedefest 490. 543.
Schriften, heilige 411.
Schuhe 345. 446. 480. — unbeschuht 231.
Schul-Feste 551. — Praemien 577.
Schutzflehende 215f.
Schutzgeister 156. 159.
Schutzmittel gegen Zauberei 359.
Schutzpatrone des Handwerks usw. 161. 568ff. — einzelner Länder 564. — der Phratrien und Geschlechter 574ff.
Schutzverwandte 51.
Schwanz beim Verbrennen der Opferthiere 297.
Schwarz im Cultus 242f. 300. 344. 369. 532. 556. 600.
Schwefel als Reinigungsmittel 235. 362. 374ff. — Schwefelquellen 279.
Schweine zur Eingeweideschau 295. — Schweine-Fest 240. — Opfer 243. 249ff. 527. 547.
Schwurgottheiten 275ff.
Sechzehn Frauen in Elis 370. 540. — Zahl sechzehn sonst im Cultus 537.
Seebarben 442. — der Hekate geopf. 239.
Seefahrt, Beschützer gegen ihre Gefahren 413f. — Segenswünsche für die Seefahrer 555.
Seelen, befragt 317. 349. 352. — Cult 136. 517. — Fortleben 160. 163. 366. 593. — Kreislauf 379. — Seelen der Heroen 182.
Seelsorge 451.
Seeraub 4. — Seewasser 374.
Seher 287f. 291. 331. — Seherin 321.
Σηκός 206. — μυστικός 210. — nicht specielle Bezeichnung für das Temenos eines Heros 211.
Selene 236. 310. 402. 495. 499.
Seleukeia, Stadt in Kilikien 331. — Fest 565. — Seleukiden 328. — Seleukos 160. 565.
Seliges Fortleben 405.
Seligsprechung 163.
Sellen 332. 334. 336. — χαμαιεῦναι und ἀνιπτόποδες 333.

Semachidai, Demos 567.
Σημειαφόροι 431.
Semnen 152. 209. 276. 365. 428. 555.
Senkopfer 493 f.
Septerien s. Stepterien.
Sepulcralinschriften 163. 602. — Sepulcralmulten 273.
Sessel, heilige 488.
Sibyllen 288. 309. — Sibyllinische Sprüche 310.
Siderites od. Oreites 355.
Siebenzahl 355. 541.
Siebweissagungen 304.
Siegesfeier 229. 535. — marathonische 240. 249. 498. — plataiische 534. — salaminische 500.
Sieges-Kranz des Bomonikas 261. — Lieder 67. 77. — Preise 66 f. 75 f. 201. 408. 479. 466. 534. 539 f. 560. — Zeichen 14. 105. des Pausanias 37. 221.
Silen 554. — Silene 156. — Silensmasken 359.
Simonides, Inschrift 547.
Σινδονοφόροι 431.
Sirius 560.
Σίταρχος 427.
Σίτησις ἐν πρυτανείῳ 27. 449.
Σίτων, Getreideland 496.
Skamandros 237.
Skedasos 261.
Σκέλος δεξιόν 448.
Σκιάδες 475.
Skiereia 521.
Skira, Festname 492. 510. — Skiron, Sonnenschirm 492. — Skirophorien 492 ff. 505. 509. 557. — Skirophorion, Mt. 463. 473. 490. 529. — Skiros, Festort 493. 508.
Sklaven, ausgeschl. vom Tempel der Leukothea in Chaironeia 214. — Theseustempel, ihre Zufluchtsstätte 217. — Antheil an den Mysterien 404. — sonst im Cultus 474. 482. 511. 516. 552 f. 555. 591. 600.
Sklavinnen, der Aphrodite geweiht 224.
Skopaden 83 f. — Skopas 77. 83 f.
Skylla 150.
Skyllis, Taucher 37. — Künstler 190.
Skyros 99. 115. 562.
Smaragos 152.
Smilax, Taxusbaum 189.
Sminthien 481. 523. — Sminthios, Mt. 481.
Smyrna 32.
Sokrates 167. 169. 266. 277. 285 f. 307. 326. 481.
Solon 164. 545 f. 585. 595 f. 599 f. 604.
Somnambuler Zustand 347.
Sonne, Lieder an sie 268. — Sonnen-Finsternisse 292. 299. — Gott 175 f. 499. 557. geleugnet 166. — Jahr 460. 480. — Schirme im Cultus 488. 492 f.
Sonntagsfeier 455.
Sophokles 313. 333. 352. 405. 569.
Sosipolis 182. 247. 386. 442. 446.
Σώστρα, σωτήρια θύειν 592. — Σωτηρία 157.
Soterien 43. 479.
Sparta 117. 131. — spartanische Hochzeitsgebräuche 589.
Speer beim Begräbniſs 595. — Speerwurf 61.
Speiseopfer 226. 238. 249. 255 f.
Speisungen an der Staatstafel 27. 68. 426. 430. 449. — des Volkes s. u. d. W.
Spenden, Trankopfer 235. 246. 263. 278. — weinlose 363. 556.
Σπένδεσθαι, σπονδαί (s. auch εἰρήνη) 254.
Spezereien 236.
Σφάγια 253. 295. — σφάζειν 581.
Σφαιρίστρα 493.
Sphondylomantie 304.
Σφραγίς 24. 243.
Spindaros 320.
Σποδὸς μαντεία 330.
Spolien 15.
Σπονδαὶ εἰς νεκρῶν ἀναίρεσιν 13. — μυστηριώτιδες 394.
Σπονδοφόροι 56. 59. 394.
Spruchorakel 317. — Spruchtäfelchen 359.
Spukgeister 152.
Staat und Kirche 453.
Staats-Archiv 172. 553. — Herd 97. 229. 404. 425. — Opfer 423. 425. — Siegel 82. — Tafel 27.
Stab, priesterlicher 327. 445. — Stäbe im Cultus 411. 480. — Stabträger 480.
Stadion, Stadionikes 60.
Stadthaus 425.
Stangenkuchen 233.
Staphylodromen 475.
Staphylos 512.
Στατὸς ἱερεύς 444.
Steinchen statt der Opfergerste 245. — bei der Wahrsagung 303.
Steine, heilige 184. 236. 265. — beseelte 355. — als Göttersymbole 550f. — als

Grabdenkmäler 602. — als Symbole einer Ziegenherde 553.
Steinhaufen 273.
Στῆλαι 602.
Stenia 504.
Stephanephoren 328. 425. 446. 450.
Στέφανος, στεφάνη 244. — für ἱερωσύνη 445.
Stepterien 477
Sterne 379.
Sternschnuppen 292.
Stiere im Poseidoncult 538.
Stier-Blut 279. 317. 441. — Dionysos 522. — Opfer 252. 254ff. 322. 395. 528. 539. 541. 600.
Stiftungen, fromme 459.
Stilpon 166.
Stimmen 346.
Stoiker 286.
Stolen 417. 446. — olympische 418.
Strandläufer 291.
Strafsen, Strafsen-Götter 24. 197. 204. 274. — Altäre 184.
Strategen der Achaier 128. — der Aitolier 122. — der Akarnanen 81. — der Arkader 90. — in Lemnos und Skyros 100. — der Phoker 82. — der spart. Symmachen 106.
Stratonikeia, Fest 565.
Στρέφιον 390.
Styx, Quelle in Arkadien 280. — die unterirdische St. ὅρκος der Götter 280.
Sühneweisheit 363. — Sühn-Feste 368f. 540. — Gebräuche 527. 544. — Mittel 363. — Opfer 226. 252ff. 295. 367. 370. 472.
Sühnungsgötter in Amphissa 143.
Suovetaurilia 249.
Sybaris 96.
Σύγκλητοι im achaiischen Bunde 126.
Συκῆ ἱερά 201.
Sykophanten 202.
Σύλας διδόναι 7.
Συλλύειν, σύλλυσις 6.
Σύμβολα oder συμβολαί, δίκαι ἀπὸ συμβόλων (συμβολῶν) 27.
Symbole 406. 553. — der Götter 181f. 184ff. 203. 550f.
Symbolische Handlungen 278. — Darstellungen 414.
Σύμβολοι ἐνέδιοι 300.
Σύμβολον 6. 24.
Σίμβωμοι (ὁμοβώμιοι) θεοί 200. 209.
Sympolitie im aitol. Bunde 120.
Συμποσιάρχαι 427.
Sympromnamonen 81.
Σύνδικοι 7.
Συνέδριον der Aitolier 121. — der athenischen Symmachie 116. — der spartanischen 106. — τῶν νεωποιῶν 426.
Σύνεδροι der Aitolier 121. — der athen. Symmachen 115.
Syngraphus 24.
Synkretismos 91.
Σύνναοι θεοί 209.
Σύνοδος ἱερὰ θυμελικὴ περιπολιστική 571. — σύνοδοι 109. 126.
Συνοίκια, nicht Συνοικέσια 484.
Synoikismos 175. 468.
Σύνοικοι 51.
Συνωρίδες 62.
Συνθέωροι 57.
Συντάξεις 115.
Συντελεῖν εἰς τὸ Αἰτωλικόν 120.
Syntrips 152.
Syrakus 93.
Συστάσεις 392.
Σύστημα κοινόν 82.

Taenien 67. 243.
Tage der Götter 456f. — günstige, ungünstige 376. 491. — Sonderbezeichnungen 461f.
Tagewählen 376.
Tagos, Tageia 83.
Ταινάρια, Fest 536. — Tainaron 350. 536.
Τάκται 110.
Talthybios 9.
Ταμίαι s. Schatzmeister.
Tanz bei Cultgesängen 267. 399. 466. 474. 486. 502. 505. — ekstatischer 382. — der Mysten 414.
Taraxion 306.
Taraxippos 152.
Tarent 93. 459.
Tauben in Delphi 224. — in Dodona 333. — ob geopfert 238.
Taubenkraut 374.
Taucher 37.
Taureia, Fest 538. — Taureon, Mt. 463.
Ταῦροι in Ephesos 434. 538. — θεὸς ταῦρος 522. — ταυροφάγος 256.
Taxusbaum, Smilax 189.
Τεχνῖται ἱεροί 432.
Tegea, Tegeaten 88f. 90. 101f. 495. 531.
Tegyraiisches Orakel 329.

Teiresias 288. 291. 330. 344. 375. 377. — Orakel 348.
Teisamenos, Mantis 296. 314 f.
Τέλεια ἱερά 242. — τέλειοι θεοί 583.
Τελεῖν, τελετή 380. 508. — τελεῖν τὸν ἱερέα 445.
Telesilla 547.
Telesterion in Eleusis 398.
Τελεστική 192.
Τέλεστρα 445.
Telines in Gela 435.
Tellias, Telliaden 59. 315.
Tellurische Kräfte 319. — Mantik 333.
Telmissos (Telmessos), Telmissier 315. 344.
Telondas 415.
Τέλος 583.
Temenos 200.
Tempe 362. 477.
Tempel (s. auch ναός) 202 ff. — Doppeltempel 209. — Weihetempel 210. — Eingang nach Osten 208. — Gestalt 208. — geeignete Lage 204. — Zutrittsgeld 429. — bilderlose 203. 211. — gemeinschaftliche 209. — gröſste 210. — priesterlose 211. — unzugängliche oder verschlossene 212 f. 385.
Tempel-Baumeister 318. 320. 344. 502. 536. — Einkünfte 423. 429. — Fabriken 448. — Finanzen 427. — Inventar 221. — Ländereien 201. 273. 342. — Ordnung 342. — Schätze 347. 422 f. 425. 448 f. 494. — Schatzmeister s. u. d. W. — Sklaven und Hörige 224. 431 f. — Vermögen 426.
Tenedos, Opfersitte 258.
Teneros 329.
Tenes, Heros 214.
Tennen 345. 397.
Teos 92 f. 101. 570.
Τέρας, τεῖρας 288. 301. — τέρατα 298.
Teratoskopie 298.
Tereus 245.
Terpander 270.
Terracotta-Idole 190.
Testament der Epikteta 605. — Epikurs 605. — testamentarische Verfügungen 219. 273. 459.
Tetradisten 572.
Tetrapolis in Attika 495. 535.
Tetrarchen in Thessalien 84.
Thalamai in Lakonien 343.
Thales 92.
Thallo 470. 551.
Thallophoren 488.
Thalysien 566.
Θάπτειν, Etymol. 596.
Thargelien 232. 259. 424. 471 f. 557. — Thargelion, Mt. 463. 465. 472 f. 490.
Thauloniden 528 f.
Theano, Pythagoreerin 373. — Priesterin 420. 437.
Θεαροδόκοι 57.
Theater 370. 514. 519 f. 561.
Theben 87. — Thebaner 343.
Theer 517.
Theilutios, Mt. 464.
Θεῖον 155. 375.
Thelpusa 411.
Thelxinoia 276.
Themides 558. — Themis 153. 319. 558. — ὁρκία des Zeus 275. — Themistios, Mt. 558.
Θέμιστες, θεμιστεύειν 285. 324. — θεμίστων μάντιες 285.
Themistokleia 452.
Θεοδαίσια Βο(υ)κόπια 557.
Theodaisien 479. 524. — Theodaisios, Theudaisios, Mt. 521. 524.
Theodoros 167.
Theognis 158.
Θεοίνια 511.
Θεοκόλοι 59.
Theokritos, Zeichendeuter 262.
Θέωμα, θείωμα, θεῶσαι, θειῶσαι 375.
Θεομάντεις 311.
Θεομοιρία 234.
Theophanien 477.
Θεοφόρητος 309.
Theophrast 149.
Theoren 49. 57. 425. — Theorien 57. 71. 98. 175. 229. 481. 521. 536. 566.
Θεός, Etymol. 150. — θεὸς ξενικός 174. — ταῦρος 522. — ταυγοφάγος 256. — θεοὶ ἀγοραῖοι, ἀγάνιοι 197. — ἀκραῖοι 195. — ἀποτρόπαιοι 371. — γαμήλιοι 583. — γενέθλιοι, γενέται, ἐγγενεῖς 578. — ἔνδενδροι 203 f. — καταχθόνιοι, ὑποχθόνιοι, χθόνιοι 194. — κουροτρόφοι 577. 591. — μεγάλοι 413. 416. — μειλίχιοι 143. — ὁμοβώμιοι 200. — ὁμογένειοι, ὁμόγνιοι 578. — πάρεδροι, σύνναοι, ὁμωχέται 209. — πατριῶται 578. — πατρῷοι und πάτριοι 577. — σύμβωμοι 200. 209. — τέλειοι 583.
Theoxenien 478 f. 559. — Theoxenios, Mt. 464. 478. — Theoxeniasten 479. 572.
Thera 410.

Θερμά s. Ekecheirie.
Θέρος χρυσοῦν 222.
Thersilion 90.
Thesauren 219. 423.
Theseien 172.
Theseus 73. 368. 456. 468. 470. 481. 484. 510. 535. 545f. 562f. 567. — Tempel in Athen (Theseion) 217. 543. 562.
Thesmophorenheiligthum in Athen und in Halimus (Θεσμοφόριον) 504. — in Syrakus 278. — Thesmophorien 215. 458. 503ff. — Thesmophorios, Mt. 506.
Thespiai 87.
Thespis 512.
Thessaler 82. 84. — Thessalien 83. 351. 355. — Thessaliotis 83f.
Thetis 178.
Theudaisios, Mt., s. Theodaisios.
Theurgie 354f.
Thiasos, Thiasoten 172. 537. 568. 570. — Thiasoten der Aphrodite 549. des Zeus 573.
Thiere der Götter 181. 223. — eſsbare 238. 255f. — heilige s. u. d. W. — Ausschluſs gewisser Th. von geweihten Orten 205f. — Bedenken gegen ihre Tödtung 234. — zur Eingeweideschau 295. — als Nahrung 231f. 582. — als Weihgeschenke 223.
Thierbilder 224. — Thiergestalt der Götter 182. der Opferkuchen 233. 499. — Thiersymbolik 182. 187.
Thieropfer (s. auch Wild) 236ff. 295. 349. — Hingabe des ganzen Thieres an die Götter 251. — durch Backwerk oder Früchte ersetzt 234. 499. 601. — statt Menschenopfer 258f.
Θιούιος, Mt. 464.
Θοιναρμόστριαι 431.
Thon, Stoff für Weihgeschenke 221. — Thonbilder 190. — Thonidole 186.
Thrakiden 51.
Thrakischer Dionysoscult 379. 525.
Θρησκεία 147.
Θριαί 303. 337.
Θρίαμβος 514.
Θριγκός 200.
Θρονισμός, θρόνωσι; 382.
Thüren der Tempel 207.
Thukydides 312.
Thunfische, dem Poseidon geopfert 239.
Thurioi 96. 98. 314.
Θυαφόρος 431.
Θύειν, θύεσθαι 252f.
Θύεα, θυηλαί 236.
Thyiaden 525f.
Θυῖα, Fest 522.
Θύον, Lebensbaum 189. 237.
Thymaitadai 567.
Θυμελικὴ σύνοδος 571. — θυμελικοὶ ἀγῶνες 486.
Θυοσκόος 293.
Thyrsosstäbe 525.
Thysiades 433.
Θυσίαι 505. — γαμήλιαι 538. — πάτριοι 424. — τιμητήριοι, δωδεκάδες 249.
Tilphusa, Quelle 348.
Τιμηταὶ τῶν αἰχμαλώτων 12.
Τιμητήριοι θυσίαι 249.
Τιμοῦχοι 272.
Titanen 378f. 525. 557f. — titanisches Geschlecht 353.
Τιθηνίδια 502.
Tithorea in Phokis 416.
Tlepolemia, Fest 564.
Todesfall verunreinigend 229. 372. 443. — Todesstrafe 458. 481.
Todte 380. 457. — Todten-Capellen für Heroen 212. — Feste 459. 497f. 517. 522. 532. 599ff. — Klage 595. — Opfer 252f. 424. 561. 600ff. — Orakel 348ff.
Tödtung, erlaubte 364f. — verunreinigend 481.
Toleranz 167f.
Tonaia (Toneia, Tonea), Fest 542.
Tragödien 466. 514f. 523.
Trank 400. 481.
Trankopfer 226. 235. 267. 349. 527. — nüchternes 534. — bei Verträgen 254.
Τράπεζαι 602.
Τραπεζείτης, τραπεζώ 431.
Trapezophoren 431. 433.
Trauer, Trauer-Zeichen, Zeit 244. 601. — Lieder 596.
Traum 343. — böser 371. — Bücher 308. — Deuter 313. 344. — Deutung 262. 305. 316. — Gesichte 261f. 287. 307. 317. 342. 348. — Götter 306. — Offenbarungen 341. 416. 418. — Orakel 317. 319. 339. 341. — Weissagungen 337.
Trephonios s. Trophonios.
Τριακάς 462.
Τριβαλλοί 569.
Tribute der athenischen Symmachen 109f.
Trieterische Dionysien 460. 523ff. — Feste 73. 460. 481. — Schaltperiode 460.
Τρίγλη 239.

Trikka in Thessalien 340.
Triopischer Gott 30. — Vorgebirge 91.
Triphylische Städte 30f. 91.
Tripoden 221f. 302. 321. — Strafse in Athen 223.
Triptolemos 390. 397. 407.
Tritopatores 144. 584.
Τριττύα, τριττύς (τριττόα), τριττοία βόαρχος 249. 560.
Trompeter bei Processionen 599. — im Wettkampfe 62. 431.
Tropaien 14.
Trophonios 318. 320. 536. — Orakel 187. 317. 343f. 347.
Trozen 350. 536. 577.
Tutelina der Römer 507.
Τύχη, gute 344. 346. — der Städte 159.
Τύχων 156.
Tympanen 525.
Tyndareos 3. 255.
Τυπαῖον ὄρος 63.
Typhon 318.

Οὐλαί, οὐλοχύται (vgl. ὀλαί) 245.
Unbekannte Götter 144. 369.
Ungeschriebenes Recht 217.
Unglaube 149. 164. 166. 180. 311. 326.
Unglückstage (s. auch Tage) 300. 491.
Unsterblichkeitsglaube 160. 163. 382. 404f. 418.
Untergötter 158.
Unterirdische Localitäten 212. 346.
Unterwelt, Darstellungen 403. — Eingänge 196. 306. 349f. — Götter 194ff. 234f. 246. 248. 252f. 265. 270. 273. 349. 353. 368. 405. 413. 457. 459. 496. 544. 593. — Altäre (ἐσχάραι) 200. — Opfer 518. — Opferthiere 241. 505. — Verhalten in d. U. 381. 405.
Unverletzlichkeit der Opfernden 244.
Οὔπιγγοι 268.
Urania, Fest 533.
Urkunden bei Verträgen 20. — Aufbewahrungsorte 278.
Urnacht 153.

Verbannung, ewige und zeitweilige 365.
Verbrecher, nicht begraben 603. — flüchtige 217. — zu Menschenopfern 260. 483.
Verbrennung der Leichen 596.
Vereidigungen 280f.
Vergötterung Lebender 565.
Verhaftungen 458.
Verkauf, gesetzliche Form 254. — von Priesterthümern 437f.
Verkleidungen (s. auch Masken) 516. 547. 554.
Verlobung 588.
Vermächtnisse an Götter 219. — für Feste 459. 605.
Verräther 271f.
Verschnittene Thiere geopfert 241.
Versöhnung der Gottheit 363.
Verstorbene, Gaben (ἀγάλματα) für sie 191. — Gedächtnifsfeiern 605. — Opfer 459. 517. 604. — herbstliche Erntezeit ihnen geweiht 563.
Versündigungen 371. 472. 556.
Verunreinigung von Tempeln 205f.
Verträge, eidlich bekräftigt 278.
Vertragsopfer 246. 253ff.
Verwandlungen 356. 411. 496. 523.
Verwünschungen 24. 270. 272. — Verwünschungstafeln 273.
Verzauberungen 358.
Vielnamigkeit der Götter 264.
Viergespann 62.
Visionäre 308. — visionäre Zustände 348. — Visionen 317.
Visitationen 24f.
Vögel geopfert 238. — Vogelschau 288ff.
Völker, dem Apollon geweiht 225.
Völkerrechtlicher Gerichtshof 38. 46.
Völkerwanderungen 175.
Volks-Glaube 192. 195. 276. 287. 293. 306f. 454. 573. 607. — Kalender 527. 560. 593. — Lieder 268. — Religion 236. 558. 560. — Speisung 248. 458. 465. — Versammlung 370.
Vorhänge, keine vor Götterbildern 207. — sonst 489.
Vorzeichen (s. auch Zeichen) 245. 261. 297f. 498.

Wachholderholz 229.
Wachsbilder 190. 357.
Wälder als Cultstätten s. Haine.
Waffen als Weihgeschenke 221.
Waffenstillstillstand wegen Festfeiern 18. 338.
Wahnsinn 358. 382.
Wahrsager 287f. 298. 313. 371. 420.
Wannen im Cultus 431.
Wappen 536.
Waschungen 264. 372f. 391. 395.
Wasser im Cultus 192. 235. 244. 251. 264.

304. 374. 400. 600. — Wasser-Götter 252. — Probe 280.
Wegegötter s. Strafsengötter.
Wegweiser 581.
Weiber, ausgeschlossen von gewissen Tempeln 214f. — Weiberfest 500. — Tempel u. s. w. nur für W. 214f. 411. — Weiberkleidung 446. 509f. 547.
Weidenbaum 189.
Weihen, religiöse 379. 532. — eleusinische 393. 404. 406. — im Isiscult 416f. 418f. — sabazische 383. — samothrakische 412.
Weihe-Haus 398. — Tempel 210. — Trank 384. — Weih-Gefäfse 205. — Geschenke 218ff. 540. der Jäger 239. — Inschriften 571. — Rauch 59. 237. 297. 302. 374. — Weihrauchanzünder 430. — Wasser 231. 244. 264. 363. 372.
Weihungen 501.
Wein zu Trankopfern 235. 517. 600. — Enthaltung davon 417. — sonst 509.
Weingott 189.
Weinlose Spenden 363. 556.
Weinranken und Trauben 232. 469. 509. 511. — Weinreben in Gräbern 595. — Weinrebenholz 189.
Weinschenk 430. 538. — Weinwunder 524.
Weise Frauen 372f. 452.
Weissage-Gott 288. — Kunst 300. 315. 331. — Opfer 253. 296. — Stuhl 321.
Weissagen 288. 329. — Weissager 334. 338. — Weissagungen gesammelt 310.
Weifs im Gottesdienst 231. 237. 243. 345. 356. 369. 445f. 493. 539. 554. 587. 595. 600f.
Weifsdorn s. ῥάμνος.
Weifspappel 58. 229. 384.
Weizen im Cultus 192. 250. 528. — Weizenbrode 473. — Weizenmehl 59.
Weltordnung, sittliche 152.
Werthpreise 67. 70. 479.
Wettermacher 352. 356.
Wettkämpfe bei Culthandlungen 269. 394. 408. 410. 485. 503. 519. u. ö. S. auch Agone. — Wettfahrten zu Schiff s. Schiffswettfahrten.
Wettlauf in Waffen 61. — von Jungfrauen 540.
Widderfelle 533. — Widderopfer 249. 252. 254f. 342. 344. 371. 556.
Wildopfer 238. 261. 525.
Windgötter 158. 237. — Windstiller 356.
Winternemeen 72.
Wirthshäuser 24.
Wochenbett 255. — Wöchnerinnen 220. 258. 373. 590.
Wohlgerüche 236.
Wohlthäter, Titel 26.
Wohlwollende Göttinnen 152.
Wohnungen der Götter 194.
Wolf, Symbol des flüchtigen Mörders 258. 530. — Wolfsopfer 255f.
Wolle im Cultus 191f. 232. 265. 426. 532. 590.
Würfel bei Orakeln 317. 337. — bei der Wahrsagung 302.
Wunderzeichen 299.

Ξένος, ξένος 21.
Ξεναγοί 104.
Ξενηλασίαι 25.
Ξενικὸς θεός 174.
Xenon von Hermione 131.
Xenophon 169. 296. 312.
Ξοανηφόροι, Tragödie des Sophokles 193.
Ξόανον, Holzbild 190. — διιπετές 186.
Xuthos 322.
Ξυλεύς 59. 432.
Xypete, Demos 567.

Zagreus 378.
Zakoros 428. 444.
Zaleukos 48. 163f.
Ζᾶνες 65.
Zarmarus, Inder 392.
Zauber-Bücher 359. — Formeln 360. — Göttin 353. — Papyri 357. 359. — Sprüche 354. — Vorschriften 360.
Zauberei 166. 171. 351ff. 353.
Zauberinnen 355. 383.
Zehn im Cultus 601.
Zehnte, geweiht 16. 93. 222. 225.
Zeichen 314. 324. 333. 338. 581. — Zeichen-Beobachtung 253. 287. 585. — Deuter 262. 299. 301. 311. 314. 339. 371. 376. — Deutung 287ff. 293. 313. 315. — Orakel 317. 332ff.
Zeitrechnung, Zusammenhang mit dem Cultus 463.
Zeleia 331.
Ζημία 505.
Zeno 277. 321.
Zeugnifsablegung 282. — Klage wegen falschen Zeugnisses 284.
Zeus 145. 156ff. 159. 175. 183ff. 187.

195. 204. 235. 266. 276 f. 280. 285. 306. 319 f. 337. 342. 344. 362. 371. 375. 434. 440. — Vater der Götter und Menschen 148. 153. 188. — allwaltend und allumfassend 263. — himmlischer und Erd-Zeus 333. — empfängt Menschenopfer 257. — in Dodona 317. 332. 433. 533. — in Olympia 229. 338. 419. 432. -- Altar in Olympia 200. sonst 198. 530. — Bilder (s. auch Ζᾶνες) 188. 190. 221. — Feste 54. 71. 106. 526 ff. — Horkos, Horkia 275. — Hymnos 269 f. — Mutter 554. — Priester 271. 532. — Quelle zu Dodona 335. — Tempel in Athen 210. 529. 558. in Akragas 210. in Delos 231. in Olympia 55 f. 205. 219. — und Demeter, Athene, Enyo 534. — und Dione 209. — und Hera 532. 539. 540 f. 587. — Ἀμάριος 126. 533. — ἀμβούλιος 559. — ἀπόμυιος 60. — ἀστραπαῖος 291. — Ἀταβύριος 572. — βασιλεύς 145. 344. — βουζύγης 584. — γελέων 567. — γενέθλιος 274. — γεωργός 527. Δικταῖος 145. 202. 276. — εἰλαπινάστης 227. — ἐλευθέριος 47. 106. 157. 534. — ἔνδενδρος 204. — ἐπὶ Παλλαδίῳ 271. — ἐξακεστήριος 145. 276. — ἑρκεῖος 577. — ἑταιρεῖος 275. — ἐφέστιος 579 f. — Ἡραῖος 539. — Ἰθωμάτας 532. — ἱκέσιος 145. 275 f. 364. — ἰκμαῖος 533. 560. — καθάρσιος 145. 276. 363. 368. — Κάριος 580. — Κλάριος 531. — (κράριος?) 531. — Κρηταγενής 145. — κτήσιος 191. 209. 579 f. — Λάβραυνδος 573. — Λακεδαίμων 18. 425. 533. — λαφύστιος 257. — λίκαιος 88. 198. 213. 216. 257. 356. 452. 530. — Λυκώρειος 530. — μαιμάκτης 527. — μαχανεύς 241. — μειλίχιος 145. 184. 364. 368 f. 527. — νάιος 336. 433. 533. — ξένιος 21. 157. 275. 571. — Ὀλύμπιος 205. 529. — ὁμαγύριος 126. 533. — Ὁμολώιος 534. — ὁράτριος 145. — ὅριος 197. — ὅρκιος 63. 275. — οὐράνιος 18. 425. 533. — πανάμαρος 444. — πάνδημος 546. — πατρῷος 578. — πολιεύς 241. 250. 430. 528. — σωτήρ 43. 145. 235. 424. 479. 529. — Ταλλαῖος 145. — τέλειος 235. 271. 584. τροπαῖος 15. — ὕπατος 234. 247. — φίλιος 275. — φράτριος 276. 574. — φύξιος 368. 530.

Ziegen in Attika 442. — Opfer 240. 243. 249 ff. 254 f. 259. 322. 498. 500. 540. 575.

Zollfreiheit 25.

Zunge der Opferthiere 247 f.

Zwang der Götter und Dämonen 354.

Zweckopfer 253.

Zweigespann 62. — Zweikampf 10.

Zwölf im Cultus 601. — zwölf Götter 142. 176. ihr Altar in Athen 200.

Zwölftafelgesetz von Gortyn 282.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

